UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIŞOARA
FACULTATEA DE LITERE, FILOSOFIE ŞI ISTORIE
Catedra de Filosofie

Claudiu Mesaroş

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA ANTICĂ. PRESOCRATICII

— îndrumător pentru seminarii —

TIMIŞOARA, 2002
Tipografia Universităţii de Vest

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIŞOARA
FACULTATEA DE LITERE, FILOSOFIE ŞI ISTORIE
Catedra de Filosofie

Claudiu Mesaroş

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA ANTICĂ. PRESOCRATICII

- îndrumător pentru seminarii -

Timişoara, 2002
Tipografia Universităţii de Vest din Timişoara

Argument

În mod explicit acest volum se adresează studenţilor din anul I la Filosofie, încercând să constituie un material ajutător pentru pregătirea seminariilor de *Istoria Filosofiei antice,* prima parte (filosofia orientului antic, filosofia presocratică). Următoarele două volume vor conţine *perioada clasică* a filosofiei antice greceşti (Sofiştii şi Socrate, Platon şi Aristotel) respectiv *Elenism şi scolastică.* Am preferat această diviziune (tematic-istorică) şi nu una pe semestre (care ar fi conţinut două volume, cantitativ inegale şi tematic eterogene). În plus, am dorit să venim în întâmpinarea studenţilor şi prin opţiunea pentru volume mai mici, deci mai accesibile ca preţ de achiziţie.

Studiul istoriei gândirii filosofice este nemijlocit condiţionată de contactul direct cu textele originale şi mai ales de *selecţia* ce precede lectura acestor texte. Discuţiile critice de la seminarii se opresc, inevitabil, asupra anumitor texte sau fragmente de text, lăsându-le la o parte pe altele. Indiferent de criteriile acestei selecţii, vor exista întotdeauna motive întemeiate pentru întrebarea: „De ce *acest* fragment şi nu altul?".

Asumându-şi acest risc, selecţia operată în volumul de faţă încearcă să asigure setul minimal de texte necesare discuţiilor de la seminarii, unele dintre ele însoţite de îndrumări interpretative, scurte comentarii, sau observaţii intercalate.

Cu acest volum, studenţii se află deci în posesia unei crestomaţii care le asigură accesul la textele cele mai importante, „lecturile obligatorii", ca să spunem aşa, destinate fiecărui seminar în parte. Totodată, selecţia operată precum şi adnotările sau inserţiile interpretative oferă şi un îndrumar destinat înţelegerii mai facile a fragmentelor. Nu în ultimul rând, volumul conţine şi câteva instrumente suplimentare, indispensabile unei pregătiri responsabile: o listă bibliografică, îndrumări pentru redactarea corectă a unui referat sau eseu, un glosar de termeni, un tabel cronologic cu cei mai importanţi filosofi antici.

Evident, prezentul volum nu îşi asumă funcţia unei bibliografii complete, adică nu suplineşte lectura *in extenso* a textelor, nici nu îngrădeşte consultarea unor cărţi nemenţionate aici. Dimpotrivă, nu poate fi vorba decât – apelând iarăşi la limbajul colocvial – de un „manual al celui mai leneş student".

Claudiu Mesaroş

În memoria profesorului Viorel Coltescu

Cuprins

Argument 3
Programarea temelor de seminarii 5
Bibliografie generală şi suplimentară 10
Cum scriem un eseu (referat) 15
Seminarul 1: Discuţii libere **25**
Seminarul 2: Textul şi contextul filosofic **27**
Seminarul 3: Confucius şi Lao Zi **32**
Seminarul 4: Filosofia Indiană **37**
Filosofia greciei antice ***51***
Izvoarele filosofiei presocratice *53*
Succesiunea filosofilor *54*
Seminarul 5: Şcoala Ioniană şi pitagorismul **55**
Seminarul 6. Heraclit **69**
Seminarul 7. Parmenide din Elea **74**
Seminarul 8. Empedocle şi Anaxagora **81**
Seminarul 9. Atomiştii. Leucip şi Democrit **91**
Glosar de termeni *104*
Tabel sinoptic *110*

Programarea temelor de seminarii

Seminarul 1: Discuţii libere.

Viaţa autentică este viaţa autoexaminată. Ce este filosofia pentru cel care vrea să o studieze?

Referat:

1. Alegoriile filosofiei.

Bibliografie:

Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, Humanitas, Bucureşti, 1992.

Seminarul 2: Textul şi contextul filosofic.

Filosofie orală şi filosofie scrisă. Text şi text filosofic. Interpretarea textului filosofic.

Referate:

1. Teorii ale textului.
2. Textul filosofic în perspectivă comunicaţională.

Bibliografie:

Viorel Colţescu, *Filosofia şi istoria ei*, Editura de Vest, Timişoara, 1996, secţ. I.

Heinrich Plett, *Ştiinţa textului şi analiza de text*, Ed. Univers, 1983, cap. "Textualitatea şi ştiinţa textului".

Henri Gouhier, "Le philosophe et ses publics", în vol: *Philosophie et Methode*, Edition de l'Universite de Bruxelles, 1974.

Frederic Cossuta, *Elements pour la lecture des textes philosophiques*, Bordas, Paris, 1989.

Gh. Vlăduţescu, "Cum înţelegem istoria filosofiei", în *Forum*, nr. 3, 1990.

Jean Starobinski, *Textul şi interpretul*, Ed. Univers, 1985, cap. "Literatura – textul şi interpretul".

Emanuel Vasiliu, *Introducere în teoria textului*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1990.

Ion Banu, *Istoriologia filosofiei*, Ed. Academiei, 1993.

Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, 1995, secţiunea II, capitolul: "Ce este un text?".

Adriana Babeţi, *Intertextualitatea şi literatura română*, Tipografia Universităţii de Vest, Timişoara, 1998, pp. 6-26.

Seminarul 3: Confucius şi Lao Zi.

Umanismul lui Confucius. Lao Zi: "Calea" şi "Puterea". Non-acţiunea.

Referate:

1. Umanismul lui Confucius.
2. Ideea de *tao* în Taoism.

Bibliografie:

Confucius, *Analecte*, Ed. Humanitas, 1995, cap. 1, 4, 12.

Confucius, *Lun-Yu*, Editura Imperator, 1999.

Lao Zi, *Cartea despre Dao şi putere*, trad. Dinu Luca, Humanitas, 1993.

Doctrina lui Confucius sau cele patru cărţi clasice ale Chinei, Ed. Timpul, Iaşi, 1994.

Alan Watts, *Dao – calea ca o curgere de apă*, Traducere de Dinu Luca, Editura Humanitas, 1998.

Anne Cheng, *Istoria gândirii chineze*, traducere de Florentina Vişan şi Viorel Vişan, Polirom, Iaşi, 2001.

Max Kalltenmark, *Lao zi şi daoismul*, Ed. Symposion, 1994.

Revue Internationale de Philosophie, nos. 107-108, 1974.

Francois Cheng, *Vid şi plin*, Ed. Meridiane, 1983.

Jacques Gernet, *Lumea chineză*, 2 vol., Ed. Meridiane, 1995.

Gh. Vlăduţescu, *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1980, cap. I (par. 4), cap. II (par. 4), cap. III (par. 4).

Fritjof Capra, *Taofizica*, Ed. Tehnică, 1995, cap. 7 şi 8.

Martin Palmer, *Elemente de taoism*, RAO, 1995, cap. 1 – 3.

Seminarul 4: Filosofia Indiană.

Discuţii terminologice. Vede, Upanişade. Brahman, Jiva şi Atman, Vidya, Maya, Karma. Şcolile indiene. Caracteristici comune. Şcoala Samkya.

Referate:

1. Termeni fundamentali ai filosofiei indiene: brahman, atman, jiva, karma, maya, vidya, avidya.
2. Caracteristici distincte şi comune ale şcolilor filosofice indiene.
3. Sistemul Samkya.

Bibliografie:

Mircea Eliade, *Introducere în filosofia Samkya* şi *Problematica filosofiei indiene*, în vol: Mircea Eliade, *Yoga*, Ed. Mariana, Craiova, 1991.

***, *Cele mai vechi upanişade*, traducere din limba sanskrită, studiu introductiv, note şi comentarii de Radu Bercea, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

Teofil Simenschy, *Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii*, vol. 1, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1978.

Samkya-Karika, în vol: *Filosofia indiană în texte*, trad. Sergiu Al-George, Ed. Ştiinţifică, 1971.

Patanjali, *Yoga-Sutra*, traducere de Constantin Făgeţan, Editura Informaţia, 1993.

Al-George, Sergiu, *Limbă şi gândire în cultura indiană*, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Deussen, Paul, *Filosofia Upanişadelor*, traducere din lb. Germană de Cornel Sterian, editura Tehnică, Bucureşti, 1994 (cap. I-III şi XVII).

M. Eliade, *Yoga. Nemurire şi libertate*, Humanitas, 1993.

Jean Filliozat, *Filosofiile indiei*, Humanitas, 1993.

Constantin Marin, *Filosofia indiană*, Ed. Moldova, Iaşi, 1994.

Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, vol. 1, cap. IX, vol. 2, cap. XVII-XIX.

M. Eliade, *Patanjali şi Yoga*, Humanitas, 1992.

***, *Imnuri vedice*, E.L.U., 1969.

George Coşbuc, *Antologie sanskrită*, E.L., Bucureşti, 1966.

Amita Bhose, *Eminescu şi India*, Ed. Junimea, Iaşi, 1978.

Aurel Pera, "Locul filosofiei Samkya în gândirea indiană", în *Revista de filosofie*, 3-4, 1991.

Seminarul 5: Şcoala Ioniană şi pitagorismul.

Mit şi filosofie la grecii antici. Fragmentul lui Anaximandru. Doctrina pitagoreică a numerelor.

Referate:

1. Filosofie şi mit în cultura greacă.
2. Fragmentul lui Anaximandru.
3. Teoria numerelor în filosofia pitagoreică.

Bibliografie:

***, *Filosofia greacă până la Platon*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979 (vol. 1, partea I: pp. 147-194).

***, *Filosofia greacă până la Platon*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979 (vol. 1, partea a II: pp. 9-131).

W.K.C. Guthrie, *O istorei a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Vol. I, 1999 (*A History Of Greek Philosophy*, vol. I, „The Earlier Presocratics and the Pythagoreans", Cambridge, 1962), (pentru toate seminariile despre presocratici).

John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adam&Charles Black, 1930.

F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, pp. 159-187.

Porphyrios, *Viaţa Lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*, editura Polirom, Iaşi, 1998 (pp. 39-88).

Kirk, Raven and Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd ed., Cambridge (pentru toate seminariile despre Presocratici).

Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gândire în grecia antică*, Editura Meridiane, 1995, 261-282, 445-490.

Martin Heidegger, „Der Spruch des Anaximander", *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1950 (versiunea engleză: „The Anaximander Fragment", *Early Greek Thinking*, Harper & Row, New York, 1975).

I. Maxim, „Fragmentul lui Anaximandru, în *Revista de filosofie*, 3, 1975.

Gh. Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Ed. Albatros, 1984 (la toate seminariile despre Grecia antică).

Seminarul 6. Heraclit.

Problema logos-ului. Alte teme heraclitice: schimbarea, instabilitatea, curgerea, focul.

Referate:

1. Teoria *logos*-ului la Heraclit.
2. „Totul curge".

Bibliografie:

***, *Filosofia greacă până la Platon*, vol. 1, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, pp. 321-373.

W.K.C. Guthrie, *O istorei a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Vol. I, 1999 (*A History Of Greek Philosophy*, vol. I, „The Earlier Presocratics and the Pythagoreans", Cambridge, 1962, pp. 403-488).

M. Heidegger, „Logos", „Aletheia", în *Vortrage und Aufsatze*, Verlag Gunther Neske, Pfullingen, 1967 (versiuena engleză: *Early Greek Thinking*, Harper & Row, 1975).

John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adam&Charles Black, 1930.

Gh. Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia Veche*, Ed. Albatros, 1984.

Brice Parain, *Logos-ul platonician*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, pp. 16-25.

Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973.

Seminarul 7. Parmenide din Elea.

Cele trei căi. Fiinţa. *Aletheia*. Problema *logos*-ului la Heraclit şi Parmenide.

Referate:

1. Teoria fiinţei la Parmenide.
2. *Aletheia* ca fiinţă şi ca gândire.
3. Sensibil şi inteligibil la Heraclit şi Parmenide.

Bibliografie:

***, *Filosofia greacă până la Platon*, vol. 1, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, pp. 213-261.

W.K.C. Guthrie, *O istorei a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Vol. II, 1999 (*A History Of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge, 1962).

M. Heidegger, *Moira*, în *Vortrage und Aufsatze*, Verlag Gunther Neske, Pfullingen, 1967 (versiuena engleză: *Early Greek Thinking*, Harper & Row, 1975).

Marcel Detienne, *Stăpânitorii de adevăr în Grecia antică*, Editura Symposion, 1996.

Brice Parain, *Logos-ul platonician*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, pp. 25- 41.

Karl Popper, *The World Of Parmenides: Essays On The Presocratic Enlightement*, London, Routledge, 1998.

John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adam&Charles Black, 1930.

Seminarul 8. Empedocle şi Anaxagora.

În căutarea legilor discrete ale firii. Empedocle: cunoaşterea; Philia şi Neikos; Unul; compunerea şi descompunerea lucrurilor; metensomatoza. Anaxagora: homoiomeriile; *nous*.

Referate:

1. O figură enigmatică: Empedocle din Agrigent
2. Empedocle: filosofia naturii.
3. Anaxagora: filosofia naturii.

Bibliografie:

***, *Filosofia greacă până la Platon*, vol. 1, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, pp. 421-607.

E. R. Dodds, *Grecii şi iraţionalul*, Ed. Polirom, 1998, cap. V.

Jean Zafiropulo,: *Anaxagore De Clazomene*, société D'édition "Les Beles Lettres", Paris, 1948.

W.K.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, vol. II, ed. Teora, Bucureşti, 1999.

John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adam&Charles Black, 1930.

Seminarul 9. Atomiştii. Leucip şi Democrit.

1. Leucip: Vidul şi plinul; atomii: unirea şi separaţia, opoziţia; percepţia; 2. Democrit: atomii; vidul şi plinul; nivelul atomar şi nivelul fenomenal; necesitatea; sufletul şi cunoaşterea; senzaţia şi reprezentarea.

Referate:

1. Şcoala atomistă.
2. Teoria atomilor.

Bibliografie:

***, *Filosofia greacă până la Platon*, vol. 2, partea a I, sect. IV, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.

John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adam&Charles Black, 1930.

Ion Banu, „Νόμῳ şi ἐτεῇ la Democrit", în *Revista de filosofie*, nr. 6/1981.

Bibliografie generală şi suplimentară:

1. ***, *Limbaj, logică, filosofie*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

2. ***, *Cele mai vechi upanişade*, traducere din limba sanskrită, studiu introductiv, note şi comentarii de Radu Bercea, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

3. ***, *Între Antichitate şi Renaştere. Gândirea Evului Mediu, antologie*, Editura Minerva, 1984, vol. I.

4. Al-George, Sergiu, *Limbă şi gândire în cultura indiană*, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976.

5. Ammonius Hermiae şi Stephanus din Alexandria, *Comentarii la tratatul* Despre interpretare *al lui Aristotel însoţite de textul comentat*, traducere, cuvânt înainte, note şi comentariu de Constantin Noica. Editura academiei, Bucureşti, 1971.

6. Anghel, Elena, "Despre semnificaţia filosofică a categoriilor la Aristotel", în *Revista de filosofie*, 3/1993, pp. 311-315.

7. Aries, Philippe, *Timpul istoriei*, traducere de Răzvan Junescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997.

8. Aubenque, Pierre, "Aristote", în: *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris, 1984. Tradus în: Aristotel, *Categorii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, de D. Alexandru, pp. 139-162.

9. Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Quadrige/P.U.F., Paris, 2-eme ed., f.a.

10. Barnes, Jonathan, *Aristotel*, traducere de Ioan-Lucian Muntean, Editura Humanitas, 1996.

11. Besançon, Alain, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, traducere de Mona Antohi, Editura Humanitas, 1996.

12. Brandwood, Leonard, "Stylometry and Chronology", *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, f.a.

13. Brehier, Emile, *Histoire de la philosophie*, Tome premier: L'Antiquite et la Moyen Age. Felix Alcan, Paris, 1931, pp. 168-259.

14. Brisson, Luc, *Le Meme et L'Autre dans la Structure Ontologique du Timee de Platon. Un Commentaire systematique du Timee de Platon.* Second edition revue, Academia Verlag - Sankt Augustin, 1994.

15. Bultmann, Rudolf, *History and Eschatology*, Eginburgh, The University Press, 1957.

16. Cassin, Barbara et Narcy, Michel, *La decision du sens. Le livre Gamma de la Metaphysique d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire. J. Vrin, Paris, 1989.

17. Cassin, Barbara, *Le plaisir de parler. Etudes de sophistique comparee*, Les Editions de Minuit, Paris, 1986.

18. Chatterjee, Satischandra şi Datta, Dhirendramohan, *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, 1968.

19. Cherniss, Harold, "*Timaeus* 38a8-b5", *The Journal of Hellenic studies*, vol. LXXVII, par. 1, 1957.

20. Chevalier, Jacques, *La notion du nécéssaire chez Aristote et ses predecesseurs*, Felix Alcan, Paris, 1915.

21. Cohen, Curd, & Reeve, *Readings in Ancient Greek Philosophy* (Hackett, 1995)

22. Coleman, Janet *Ancient and Medieval Memories*, Cambridge University Press, pp. 231-274

23. Colţescu, Viorel, *Filosofia şi istoria ei*, Editura de Vest, Timişoara, 1996, cap. 1.

24. Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, vol. I: Greece and Rome, part III: Plato, pp. 127-265, Jarold and Sons Ltd., Norwich, 1946.

25. Cornea, Andrei, *Platon. Filozofie şi cenzură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

26. Cornea, Andrei, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, 1988.

27. Culianu, Ioan Petru, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, traducerea textelor din limba latină Ana Cojan şi Ion Acsan. Nemira, 1994, pp. 23-33.

28. David. *Introducere în filosofie.* Traducere, studiu introductiv, note şi comentarii de Gabriel Liiceanu. Editura Academiei, Bucureşti, 1977.

29. De Koninck, Thomas, "Aristotle On God As Thought Thinking Itself", The *Review of Metaphysics*, vol. XLVII, no. 3/1994, pp. 471-515.

30. Detienne, M., *Stăpânitorii de adevăr în Grecia antică*, Symposion, 1996.

31. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, traducere de C. I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram Frenkian. Editura Academiei, Bucureşti, 1963 (reeditare Polirom, Iaşi, 1997.

32. Dodds, E.R., *Dialectica spiritului grec (The Greeks and the Irrational)*, Traducere de Catrinel Pleşu, prefaţă de P.Creţia, Editura Meridiane, Bucureşti, 1983.

33. Dumitriu, Anton, *Aletheia*, Editura Eminescu, 1984.

34. Dumitriu, Anton, *Eseuri*, Editura Eminescu, 1986.

35. Dumitriu, Anton, *Philosophia Mirabilis*, Ed. Enciclopedică, 1974.

36. Dumoulin, Bertrand, *Analyse génétique de la Metaphysique d'Aristote*, Bellarmin - Les Belles Lettres, Montreal - Paris, 1986.

37. During, I., Owen, G.E.L. (eds.), *Aristotel and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Goteborg, 1960.

38. Eco, Umberto, *Semiotique et philosophie du langage*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, P. U. F., Paris, 1988.

39. Eliade, Mircea, *Erotica mistică în Bengal. Studii de indianistică (1929-1931)*, Bucureşti, Editura "Jurnalul Literar", 1994.

40. Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1992.

41. Flew, Antony, *Dicţionar de filosofie şi logică*. Traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, 1996.

42. Frede, Michael, "Plato's *Sophist* on false statements", *The Cambridge Companion to Plato,* Cambridge University Press, f.a.

43. Fronterotta, Francesco, "L'etre et la participation de L'Autre.Une nouvelle ontologie dans le *Sophiste*", *Les Etudes philosophique,* no. 3, 1995.

44. Gilson, Etienne, *Filosofia în evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfîrşitul secolului al XIV-lea,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

45. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy,* Cambridge University Press

46. Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică,* Editura Polirom, Iaşi, 1997.

47. Hegel, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei,* vol. I, Traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1963.

48. Heidegger, Martin, "Doctrina lui Platon despre adevăr", în *Repere pe drumul gîndirii,* Traducere şi note introductive de Th.Kleininger şi G.Liiceanu, Editura Politică, Bucureşti, 1988.

49. Heidegger, Martin, *Parmenide,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2000

50. Hicken, W.F., "Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*", *The Journal of Hellenic studies,* vol. LXXVII, part 1, 1957.

51. Irwin, Therence, *Plato's Moral Theory,* Clarendon Press, Oxford, 1977.

52. Joja, Athanase, *Istoria gândirii antice,* vol. II, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1982, cu o notă introductivă de C. Noica şi Al. Surdu.

53. Kneale, William - Kneale, Martha, *Dezvoltarea logicii,* vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974.

54. Lacey, A.R., "Plato's *Sophist* and the Forms", *The Classical Quarterly,* n.s. IX, 1959.

55. Liiceanu, Gabriel, "Filosofia între sistem şi fragment", studiu introductiv la Schelling, *Filosofia artei,* pp. 5-42, Editura Meridiane, Bucureşti, 1992.

56. Liiceanu, Gabriel, "Lămuriri preliminare" la *Phaidros,* în Platon *Phaidros,* Traducere de G. Liiceanu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

57. Lloyd, G. E. R., *Metode şi probleme în ştiinţa greciei antice,* Editura Tehnică, Bucureşti, 1994.

58. Lutoslawski, Wincenty, *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of his writings,* (1897), Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zurich - New York, 1983.

59. Malverne, Lucien, "Remarques sur le *Sophiste*", *Revue de Metaphisique et de Morale,* no. 63, 1958.

60. Marrou, Henri Irénée, *Istoria educaţiei în antichitate,* Editura Meridiane, Bucureşti, 1997, Traducere şi cuvânt înainte de Stella Petecel, pp. 73-134.

61. Moreau, Joseph, *L'ame du monde. De Platon aux Stoïciens.* Les Belles Lettres, Paris, 1939.

62. Moroianu, Emil, "Consideraţii despre ordinea naturală şi ordinea morală în filosofia greacă veche", *Revista de filosofie,* 1/1990, pp. 96-103.

63. Mortley, Raoul, *From Word to Silence,* Hanstein, Bonn, 1986. Vol. I: "The rise and fall of logos".

64. Noica, Constantin, "Interpretare la *Cratylos*", în Platon, *Opere*, vol. III, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978.

65. Noica, Constantin, "Interpretare la *Euthydemos*", în Platon, *Opere*, vol. III, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978.

66. Noica, Constantin, "Interpretare la *Euthyphron*", în Platon, *Opere*, vol. II, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976.

67. Noica, Constantin, "Interpretare la *Hippias Maior*", în Platon, *Opere*, vol. II, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976.

68. Noica, Constantin, "Interpretare la *Menon*", în Platon, *Opere*, vol. II, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976.

69. Noica, Constantin, "Lămuriri preliminare la *Sofistul*", în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989.

70. Noica, Constantin, "Notă despre structura dialogului *Parmenide*", în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989.

71. Noica, Constantin, *Douăzeci şi şapte trepte ale realului*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

72. Noica, Constantin, *Schiţă pentru istoria lui "Cum e cu putinţă ceva nou"*, Editura Humanitas, 1995, cap. II (pp. 94-140).

73. Noica, Constantin, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986.

74. Ogden, C. K. şi Richards, I. A., *The Meaning of Meaning*, London, 1923. Tenth edition, 1969.

75. Oprea, Ioan, *Lingvistică şi filosofie*, Editura Institutul European, Iaşi, 1992.

76. Partenie, Cătălin, "Anexe" la Platon, *Opere*, vol. VII, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

77. Partenie, Cătălin, "Interpretare" şi "Lămuriri preliminare" la *Timaios* şi *Critias*, în Platon, *Opere*, vol. VII, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

78. Peck, A.L., "Plato's *Parmenides*: some suggestions for its interpretation. II.", *The Classical Quarterly*, no. 1-4, 1954.

79. Peters, Francis, *Termenii filosofiei greceşti*, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, 1993.

80. Petrement, Simone, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la manicheeni*, Editura Symposion, 1996.

81. Pippidi, D. M., "Aristotel şi Tucidide. În marginea cap. IX al Poeticei", în: Aristotel, *Poetica*, studiu introductiv, traducere şi comentarii de D. M. Pippidi, Ed. Academiei, 1965, (Ed. a III-a, IRI, Bucureşti, 1998, pp. 237-245).

82. Pleşu, Andrei, *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, pp. 9-55.

83. Porfir, Dexip, Ammonius: *Comentarii la Categoriile lui Aristotel, însoţite de textul comentat*. Traducere, cuvânt înainte şi note de Constantin Noica. Editura Academiei, Bucureşti, 1968. Reeditare Moldova, Iaşi, 1995.

84. Ricoeur, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, traducere de V. Tonoiu, Editura Humanitas, 1995, pp. 9-31.

85. Ricoeur, Paul, *Metafora vie*, traducere şi cuvânt înainte de Irina Mavrodin, Editura Univers, 1984, pp. 13-79.

86. Robin, Leon, *Aristote*, Paris, 1944.

87. Robin, Leon, *Platon*, Editura Teora, Bucureşti, 1996.

88. Ross, David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press, 1951.

89. Ross, W. D., *Aristotle*, Methuen & co Ltd., London, 1923.

90. Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy, and its connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the present Day*, Book One: Ancient Philosophy, Part 2: Socrates, Plato and Aristotle, pp. 102-240, George Allen and Unwin Ltd., London, 1946.

91. Ryle, Gilbert, *Plato's progress*, Cambridge, At The University Press, 1966.

92. Steiner, George, *După Babel. Aspecte ale limbii şi traducerii.* Traducere de Valentin Negoiţă şi Ştefan Avădanei, prefaţă de Ştefan Avădanei, Editura Univers, Bucureşti, 1983.

93. Surdu, Alexandru, "Introducere la dialogurile logice", în Platon, *Opere*,vol. VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989.

94. Surdu, Alexandru, "Problema universalului la Aristotel din perspectiva lucrării Categoriae", în *Probleme de logică*, vol. V, Editura Academiei, Bucureşti, 1974.

95. Surdu, Alexandru, *Actualitatea relaţiei gândire-limbaj*, Editura Academiei, Bucureşti, 1989.

96. Tecuşan, Manuela, "Lămuriri preliminare" la *Phaidon*, în Platon, *Phaidon*, traducere de P.Creţia, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

97. *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, f.a.

98. Tilgher, Adriano, *Viaţa şi nemurirea în viziunea greacă*, traducere de Petru Creţia, editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995.

99. Vernant, Jean-Pierre, *Mit şi gândire în Grecia antică*, Ed. Meridiane, 1995, cap. 7.

100. Vieru, Sorin, "Lămuriri preliminare" la *Parmenide*, în Platon, *Opere*,vol. VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989.

101. Vlastos, Gregory (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays*, Doubleday Anchor Books, New York, 1971.

102. Vlăduţescu, Gh., *Deschideri către o posibilă ontologie*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1987.

103. Vlăduţescu, Gheorghe, *O istorie a ideilor filosofice*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1990.

104. W.T. Jones, *The Classical Mind.*

105. Wahl, Jean, *Etude sur le Parmenide de Platon*, troisieme edition, F. Rieder et C., Editeurs, Paris, 1926.

106. Windelband, W., *Istoria filosofiei greceşti*, traducere de T. Ştefănescu, studiu introductiv de A. Adămuţ, Editura Moldova, Iaşi, 1995, pp. 188-238.

107. Zeller, Eduard, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, thirteen edition, revised by W.Nestle and translated by L.R.Palmer, London, 931.

Cum scriem un eseu (referat)

1. Introducere

Este mult mai uşor să înţelegem specificul redactării unui eseu filosofic dacă ne gândim ce înseamnă, de fapt, a ne ocupa de filosofie. Fără a transforma această discuţie într-o problemă în sine, vom remarca doar faptul că un demers filosofic se ocupă cu descoperirea şi examinarea riguroasă a conceptelor, credinţelor, convingerilor şi ipotezelor, clarificarea sensului acestora, evaluarea critică a temeiului ori justificării lor şi edificarea unor argumente raţionale pentru sau împotriva unor astfel de concepte, convingeri sau teorii.

Un text filosofic care se ocupă cu asemenea probleme conţine întrebări şi răspunsuri, unele explicite (de exemplu dialogurile lui Platon au chiar forma unor succesiuni de întrebări şi răspunsuri), alteori foarte puţin vizibile sau chiar deloc. Formularea unor întrebări adecvate relativ la problema luată în discuţie este întotdeauna foarte importantă.

Un eseu filosofic de calitate va ţine seamă de această dialectică şi va încerca stabilirea unor relaţii logice între idei, mijlocite de întrebări şi abordări critice. Calitatea eseului nu constă în expunerea a ceea ce *crede* sau *agreează* autorul lui ci în felul în care *argumentează* sau *critică* aceste credinţe. Ideile în care credem nu prezintă interes filosofic decât în măsura în care ele pot fi argumentate.

În al doilea rând, se presupune că cel care se ocupă cu studiul filosofiei nu consideră scrierea unui eseu drept o sarcină imposibilă sau exterioară preocupărilor sale. Dacă filosofia presupune pasiune pentru cunoaşterea ideilor, pentru susţinerea sau critica raţională a lor, atunci redactarea unui eseu nu este decât prelungirea agreabilă a dezbaterilor pasionante de la seminarii.

Evident, dezvoltarea abilităţilor necesare scrierii şi redactării unui eseu are loc în timp. Primul eseu nu este cel mai valoros, dar nici cel mai puţin important.

2. Care este ţinta unui eseu

Există, în principal, două tipuri de eseuri filosofice care pot fi solicitate din partea studenţilor. Desigur, uneori studenţii au posibilitatea să-şi aleagă una din cele două variante. În primul rând, există eseul orientat pe text ce constituie o încercare de a lua în considerare un anumit fragment sau lucrare a unui autor. De exemplu, tema unui asemenea eseu poate fi formulată cam în felul următor: „Discutaţi critic argumentele existenţei lui Dumnezeu din *Summa Theologica* a lui Toma d'Aquino". Un al doilea tip de eseu filosofic ar consta în enunţarea unei teme fără precizarea nici unui text-sursă, rămânând la decizia studentului dacă (şi care) surse le va utiliza. Este cazul unei teme ca „Ce este fericirea?" sau „Discutaţi enunţul conform căruia credinţa în Dumnezeu se justifică doar ca sursă a moralităţii".

Există cazuri în care ideea care se cere a fi discutată este de fapt un citat dintr-un autor studiat la seminarii, iar identificarea textului rămâne în sarcina

studenţilor. De exemplu: „Discutaţi ideea conform căreia *a fi înseamnă a fi perceput*".

În oricare dintre cazuri, se recomandă studierea atentă a semnificaţiei temei formulate în vederea identificării corecte a textelor care pot fi de folos. Discutarea unui citat dintr-un autor nu înseamnă neapărat redactarea unui eseu apologetic. Abordările critice sunt mult mai valoroase, constituind un mult mai bun exerciţiu de gândire şi oferind şanse mai mari de a înţelege textul respectiv.

3. Conceperea eseului.

În primul rând trebuie ştiut că rezultatul muncii de redactare a eseului nu trebuie neapărat să tindă spre statutul de „capodoperă". Două lucruri minimale, dacă sunt îndeplinite, înseamnă că eseul este de calitate: mai întâi, eseul trebuie să arate că autorul lui a înţeles clar problema sau textul luat în discuţie iar în al doilea rând trebuie să se observe faptul că la elaborarea eseului a contribuit şi un efort de analiză, sinteză, argumentare etc.

Asigurarea acestor două lucruri are loc atunci când eseul conţine în mod vizibil o *parte expozitivă* şi o parte de *discuţie critică*.

- **expunerea** problemei luate în discuţie este partea în care se arată *despre ce problemă este vorba* şi uneori *de ce* constituie ea o problemă filosofică. În cazul abordării unui text filosofic este absolut necesară precizarea câtorva lucruri în plus: ce înţelege autorul textului respectiv prin formularea dată, care este *problema filosofică* în viziunea autorului respectiv şi *de ce anume* este ea o problemă pentru acel autor. Toate acestea nu înseamnă înlănţuirea unor citate sau parafraze prin care studentul să dovedească identificarea unor răspunsuri corecte la aceste întrebări. Dimpotrivă, expunerea liberă şi personală este cea mai potrivită cale de a arăta care este problema ce va fi discutată. Expunerea este prin urmare partea în care studentul dezvoltă, în termeni proprii, ceea ce crede el că semnifică textul respectiv şi ceea ce consideră el a fi problema ce trebuie abordată. Desigur, utilizarea citatelor poate fi uneori indispensabilă, mai ales atunci când se impune introducerea unor termeni sau sintagme importante, augumentarea unei idei sau pur şi simplu ilustrarea expunerii cu un scurt fragment. O expunere de calitate este cu atât mai importantă cu cât discuţia critică ce îi urmează depinde de ea în mod fundamental.

  Un element important al expunerii este analiza. Textul trebuie divizat iar ideile prezentate în mod distinct, împreună cu argumentele lor dar şi cu evidenţierea legăturii dintre ele (de exemplu: „există trei elemente în concepţia platoniciană despre suflet, stabilite cu ajutorul următoarelor două argumente...").

  De asemenea, este absolut utilă amintirea eventualelor legături sau filiaţii pe care textul în discuţie le are cu alte texte (ale aceluiaşi autor sau ale altor autori).

  În anumite cazuri se poate dovedi extrem de utilă construirea unor analogii sau imagini care să facă expunerea mai clară. Nu trebuie

evitată nici redarea pe scurt a unei viziuni proprii asupra textului, neîndoielnic relevantă pentru înţelegerea, de către alţii, a discuţiei critice formulate ulterior.

- **discuţia critică** a textului trebuie să aibă în vedere mai întâi formularea unor *răspunsuri* la întrebările sau problemele prezentate în expunere. Acestea nu trebuie lăsate nerezolvate. Prezentarea la seminar a eseului nu trebuie să constituie o sursă inepuizabilă de întrebări deschise ci mai ales o bază de pornire a discuţiilor. Este evident că aceste răspunsuri trebuie susţinute cu argumente – textuale, dacă este cazul – şi cu raţionamente bine întemeiate. Sunt de evitat aserţiunile neargumentate, raţionamentele eliptice sau declaraţiile pur pasionale cu privire la textul discutat.

  Anticipaţi întrebările sau obiecţiile care vi se pot aduce şi încercaţi să le formulaţi anticipat, împreună cu răspunsurile lor.

  Abordarea critică a textului unui autor are în vedere, de regulă, identificarea presupoziţiilor problematice, a raţionamentelor nevalide, a concluziilor eronate sau a argumentelor nefondate, a erorilor de informaţie etc. Este întotdeauna necesar să arătaţi *de ce* consideraţi un anumit element ca fiind eronat. În cazul în care reuşiţi să arătaţi că un autor se înşeală utilizând anumite argumente sau metode, puteţi încerca să prezentaţi *cum ar fi trebuit* autorul respectiv să procedeze, sau cum aţi fi procedat voi înşivă.

  Abordarea critică nu este întotdeauna accesibilă. Ca alternativă, se poate opta pentru *apărarea* ideilor autorului respectiv împotriva unor alte critici ce i-au fost aduse. În acest caz discuţia este una pozitivă, orientată spre identificarea părţilor „tari" ale textului respectiv.

  În orice caz, ponderea fiecărui element în redactarea eseului nu trebuie să depăşească anumite limite. Tema dată a eseului este cea care trebuie păstrată şi abordată cu precădere.

4. Documentarea eseului.

a) Lectura. Lectura este, alături de *efortul reflexiv*, cel mai important lucru care *precede* elaborarea unui eseu. Chiar în cazul în care eseul nu este orientat asupra unui text (discuţie liberă), lectura unor lucrări pe tema respectivă este de un real folos. În oricare dintre cazuri, primele lucrări care trebuie parcurse sunt cele recomandate la cursuri şi la seminarii. În cazul unui demers propriu de identificare a unor surse documentare trebuie avut în vedere faptul că nu toate cărţile pe o anumită temă sunt şi *relevante* pentru eseu, de aceea este recomandabil ca textele identificate pe cont propriu să fie prezentate mai întâi cadrului didactic îndrumător. Oricum, lectura trebuie să fie selectivă şi să se subsumeze temei eseului.

În cazul unui eseu orientat pe text (care poate fi dat fragmentar) este recomandabilă lectura, în prealabil, a întregului text. De asemenea, textele *despre* textul studiat (numite *surse* sau *texte secundare*) pot fi extrem de utile însă nu

trebuie să înlocuiască lectura textului de bază. *Cantitatea* lecturii este foarte importantă, deşi nu hotărâtoare. *Lăsaţi-vă timp suficient pentru reflecţie.*

b) Fişarea. Fişarea este un instrument indispensabil în studiul filosofiei. Pe măsură ce înaintaţi în lectură ideile, fragmentele, argumentele şi informaţiile întâlnite devin atât de numeroase încât este inevitabilă nevoia de a le nota. Aceste notiţe – *fişele de lectură* – trebuie să constituie şi pe viitor un instrument de lucru util, aşa încât este recomandabil ca ele să fie clare, tematice şi cât mai complete, să includă referinţe (autorul, cartea, editura, pagina etc).

Nu trebuie exagerat în notarea unor fragmente de text interminabile dar totuşi este nerecomandabilă parcurgerea unui mare număr de pagini fără a nota nimic. Păstrarea unui echilibru între cele două extreme este o deprindere personală a cărei stilistică se formează în timp.

c) Bibliotecile. Studenţii în filosofie de la Universitatea de Vest din Timişoara au acces la câteva biblioteci importante.

- *Biblioteca Centrală Universitară*, situată în imediata apropiere a clădirii principale a Universităţii. După îndeplinirea formalităţilor de înscriere ca cititor, accesul la cărţile bibliotecii este practic nelimitat. Cătarea computerizată, alături de fişele tradiţionale aflate în holul bibliotecii asigură o identificare relativ eficientă a volumelor căutate.
- *Sala de ştiinţe umaniste* (sala 155, etajul 1 al Universităţii) este o sală de lectură, cu acces la raft, destinată exclusiv studenţilor umanişti. Textele de bază pentru pregătirea seminariilor precum şi revistele ştiinţifice cele mai importante se află aici.
- *Biblioteca Austria*, situată la etajul IV al Universităţii, conţine exclusiv cărţi în limba germană.
- *Lectoratul francez*, situat la parter (capătul holului din stânga Amfiteatrului Mare), conţine un important fond de carte franceză.
- *Lectoratul britanic*, *Lectoratul spaniol*, precum şi alte lectorate din Universitate care oferă fond de carte spre consultare.
- *Biblioteca Academiei (filiala Timişoara)*, din str. Rodnei (vis-a-vis de Muzeul de artă).
- *Biblioteca Judeţeană Timiş*, situată în Piaţa Libertăţii.
- *Centrul Cultural Francez*, Bd. Loga
- *Biblioteca Britanică*, situată pe str. Paris

Se mai pot vizita biblioteca Fundaţiei A Treia Europă (piaţa Sf. Gheorghe), Bibliotecă „Erasmus", bibliotecă Centrului Areopagus (Calea Martirilor).

5. Redactarea eseului.

a) Planificarea şi structurarea. Este foarte importantă elaborarea unui plan de lucru care să vă ghideze munca de redactare. Uneori, în timpul redactării, acest plan se va modifica (poate în întregime) dar este foarte

important să aveţi acest plan ca punct de pornire. Planificarea începe cu elaborarea unei structuri clare, ale cărei părţi sunt logic conectate între ele. Cei care vor citi eseul vor putea astfel urmări mai bine evoluţia discuţiei.

Evident, nu există reguli stricte cu privire la planificarea eseului. Este o chestiune de practică şi de îndemânare personală, cu atât mai mult cu cât ea depinde de tema aflată în discuţie. Se poate începe de exemplu cu dezvoltarea unei structuri pornind de la distincţia, discutată anterior, între *expunere* şi *discuţia critică*.

Introducerea este o parte indispensabilă ce trebuie să enunţe pe scurt ideile ce vor fi prezente în eseu. Rolul ei este de a pre-informa cititorul sau audienţa, în mare, asupra succesiunii ideilor din eseu, realizând în acelaşi timp o captare a atenţiei.

Cuprinsul sau corpul propriu-zis al eseului trebuie să respecte, în conţinut, ceea ce a fost anunţat în introducere. Este chiar recomandabilă, pentru acurateţe, explicitarea, de fiecare dată, a pasului ce va urma (de exemplu: „voi prezenta acum teoria lui Platon despre nivelurile sufletului aşa cum apare ea în *Republica* ...").

Încheierea nu este de fiecare dată necesară, mai ales dacă eseul a fost bine redactat şi discuţia a scos în evidenţă destul de clar, prin ea însăşi, ideile şi argumentele lor. Uneori concluzia poate să conţină justificări suplimentare, cum ar fi explicarea opţiunii pentru o anumită metodă de lucru, etc.

b) Adecvarea la temă este foarte importantă pentru reuşita unui eseu. Renunţarea la paranteze prea lungi, la citate prea întinse, un număr mic de pagini, sunt preferabile unui eseu care nu-şi respectă tematica şi titlul.

c) Când citäm? Uneori se pot cita şi texte sau autori care nu sunt obiect nemijlocit al eseului. Sunt câteva asemenea situaţii: a) atunci când cuvintele cuiva reprezintă o expresie foarte potrivită pentru o idee de care vă ocupaţi (de exemplu: „Cum spunea Wittgenstein, problemele filosofice se reduc la probleme de limbaj". Nu uitaţi, în acest caz, să indicaţi sursa precis, printr-o notă). b) altă situaţie este atunci când realmente consideraţi că ideea unei autorităţi vă poate servi pentru propria argumentare (de exemplu, o asemenea situaţie poate fi formulată: „Adoptăm teza lui X, conform căreia cunoaşterea ştiinţifică este, în principal, de două feluri"). În această situaţie trebuie să existe siguranţă deplină că teza respectivă este utilizată în mod adecvat în propria argumentare.

d) Câte ceva despre stil şi argumentare. Stilul redactării eseului este, în cele din urmă, o marcă a personalităţii fiecăruia dintre noi, dar şi o chestiune de autoperfecţionare. Nu trebuie căutat cu orice preţ nici stilul sobru, neutru, dar nici excesul de metafore, imagini, nonconformism. Un eseu plăcut este cel care permite exprimarea personalităţii şi stilului propriu, cu un efort în plus îndreptat spre precizie, claritate, terminologie adecvată şi proprie temei dezbătute. Sunt de evitat exprimările vagi, ambigue, precum şi formulările eliptice sau prescurtările.

Forţa argumentării este de asemenea o calitate ce se formează prin exerciţiu. Raţionamentele desfăşurate pe parcursul eseului trebuie să fie cât mai complete şi atente, ţinând cont de faptul că autorul eseului trebuie să dea în

primul rând dovadă că *a înţeles el însuşi problema discutată.* Există şi un aşa-zis „vocabular" de cuvinte-cheie, de maxim efect, care pot fi utilizate pentru sporirea forţei unui argument: „dacă... atunci", „dacă şi numai dacă", „nu mai puţin", „ori... ori", „prin urmare", „urmează că", „implică", „mai mult decât atât", „chiar dacă", „posibil", „necesar", „imposibil", „probabilitate", „cert, certitudine", „valid", „nevalid", „falacios", „consistent", „logic", „raţional", „iraţional", „presupoziţie", „asumţie", „credinţă", „convingere", „opinie", „argument", „temei", „raţionament", „evidenţă", „dovadă" etc. Toţi aceşti termeni au un sens precis iar utilizarea adecvată a lor contribuie întotdeauna la sporirea inteligibilităţii eseului.

e) Dimensiunile eseului. În cele mai multe cazuri, se recomandă ca dimensiunile unui eseu destinat prezentării în cadrul seminariilor să permită o lectură de maxim 15-20 de minute. Un eseu prea lung nu va reţine atenţia şi de cele mai multe ori nici nu este, aşa cum s-ar putea crede, dovada unui studiu îndelungat. Pe de altă parte, un eseu prea scurt poate dovedi superficialitate. Pentru a reuşi redactarea unui eseu de o întindere optimă, în care părţile importante să fie într-adevăr cele mai lungi, este recomandabilă elaborarea unui plan înainte de începerea redactării. Noaptea dinaintea predării eseului sau referatului nu este cel mai bun sfetnic.

6. Plagiat şi originalitate

a) Plagiatul. Atât din motive de conduită universitară cât şi din motive legale, plagiatul este interzis în redactarea oricărei lucrări scrise.

Prin plagiat se înţelege în general utilizarea şi *însuşirea* conştientă dar nedeclarată (frauduloasă) a unui text sau fragment de text aparţinând altei persoane (fie aceasta o personalitate sau un simplu student). Orice lucrare sau eseu care a fost dovedită ca conţinând un plagiat va fi desconsiderată. Plagiatul constituie o infracţiune penală.

Iată câteva forma pe care le poate lua un plagiat:

- **copierea,** adică reproducerea exactă a cuvintelor altcuiva;
- **parafraza,** adică prezentarea conţinutului cuvintelor unei persoane prin alte cuvinte;
- **sinteza,** adică reproducerea ideilor principale a unui argument elaborat de altcineva.
- **colajul:** copierea, parafrazarea sau sintetizarea unor fragmente din textele *mai multor* autori şi alipirea lor în vederea constituirii unui singur corp de text.

Nici una din aceste practici nu reprezintă *în sine* o infracţiune ci doar atunci când ele au loc *fără permisiune* şi *fără menţionarea surselor.* Prin urmare toate sursele trebuie menţionate clar, în note sau în text.

b) Despre originalitate. Cineva spunea că filosofia ce urmează după greci nu este decât o imensă notă de subsol la textele acestora. O foarte potrivită descurajare pentru cei ce caută să scrie cu orice preţ texte originale dar şi o foarte pesimistă piedică în calea curiozităţii pentru aceste „note de subsol". Nici

una nici alta, pentru un student echilibrat, cu un instrumentar mental adecvat. Originalitatea este evident o notă distinctivă a unei lucrări, dar nu este simplu de obținut. Este preferabil prin urmare un *text bun* unui text original care riscă, de altfel, de cele mai multe ori, să fie o „re-descoperire a Americii". Miza eseului trebuie să fie deci aceea de a dezvolta în primul rând *idei valide* și nu pur și simplu idei care nu au mai fost spuse.

Se poate întâmpla ca, după ce ați desfășurat o argumentație personală sau ați elaborat o discuție critică pe cont propriu, să descoperiți că ele se găsesc într-un text despre care nu ați știut. Aceasta este dovada că ați gândit în mod asemănător cu un filosof important. Preferați această satisfacție celei de a încerca originalitatea cu orice preț. A gândi corect este cel mai important lucru, în cele din urmă.

7. Citarea, notele și bibliografia

a) Citatele. Eseul ar trebui să conțină un număr cât mai mic posibil de citate, fragmentele redate limitându-se la strictul necesar (termeni, sintagme importante, fragmente fără de care propria voastră argumentare nu mai poate avea loc). Un eseu care conține pagini întregi de citate își pierde din originalitate și mai ales din valoarea științifică.

Desigur, unele citate pot fi extrem de importante pentru expunere sau pentru o discuție critică și deci nu pot fi omise. Este necesar ca acestea să apară distinct (între ghilimele) iar atunci când citatul este mai lung (de exemplu mai lung de trei rânduri) este recomandabil să fie redactat într-un alineat distinct. Cititorul trebuie să poată identifica ușor orice citat, așa încât acesta va fi însoțit obligatoriu de o notă (la subsol sau la finalul eseului) în care se menționează exact locul său de proveniență.

De asemenea, *citatele indirecte* (de forma: „Epictet spune că pe oameni nu îi tulbură lucrurile în sine, ci părerile pe care și le fac cu privire la lucruri"), *parafrazele, redarea sintetică a unor argumente, colajele* și în general orice fel de folosire a unor idei care aparțin altcuiva trebuie însoțite de note prin care acestea să se poată identifica clar.

b) Redactarea notelor. *Notele* se plasează la subsolul paginii sau la sfârșitul eseului, separate de restul textului și numerotate clar. Așezarea notelor la subsol la sfârșitul eseului este indiferentă, cerința minimală fiind doar consecvența pentru una sau alta din variante.

Există mai multe variante convenționale pentru redactare, fiecare editură sau autor fiind liber să opteze pentru una dintre ele. Varianta aleasă trebuie însă să fie respectată cu consecvență. Iată un exemplu de redactare a notelor, urmat de explicații.

Note :

1. Viorel Colțescu, *O introducere în filosofia critică*, Timișoara, Editura de Vest, 1999, p. 62.

2. Alvin Plantinga, „Un argument evoluţionist împotriva naturalismului", în C. Grecu, I. Lucica (coord.), *Logică şi ontologie*, Bucureşti, Editura Trei, 1999, pp. 167-176.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 170
5. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura Iri, 1994, p. 21.
6. Thomas Hobbes, *Leviathan*, London: Dent, 1973 (1651), p.65.
7. Plantinga, *Op. cit.*, p. 171.
8. Constantin Noica, „Semnificaţia culturală a categoriilor lui Aristotel. Categoriile caracteristice organicului", în *Revista de filosofie*, Editura Academiei, nr. 1(1968), p. 20.
9. Augustin, *De magistro*. *Apud* Viorel Colţescu, *op. cit.*, p. 300.

Explicaţii:

1. Aceasta este prima referinţă, la o carte numită *O introducere în filosofia critică*. Titlul se scrie întreg şi cu litere *italice*. Dacă nu există posibilitatea tehnică (computer) de a utiliza italice, titlul se subliniază. Autorul cărţii este Viorel Colţescu iar cartea a fost publicată la Editura de Vest din Timişoara, în anul 1999. Pagina la care faceţi referire în eseu (sau din care aţi utilizat un citat) este pagina 62.

2. Aceasta este prima referinţă la studiul lui Alvin Plantinga, „Un argument evoluţionist împotriva naturalismului", al cărui titlu este pus între „ghilimele". Studiul a apărut într-o carte (având titlul tipărit cu *italice*), reprezentând o antologie de studii diferite şi care a fost editată sub coordonarea lui C. Grecu şi I. Lucica, la Editura Trei din Bucureşti, în anul 1999. Fragmentul la care faceţi referire este mai lung, întinzându-se între paginile 167 şi 176 (indicate prin „pp.").

3. „Ibid." este prescurtarea de la „ibidem", care înseamnă „în acelaşi loc" în limba latină. Se utilizează ca atare atunci când vă referiţi *exact* la aceeaşi lucrare şi pagină ca şi în nota imediat anterioară. Deci această notă trimite tot la articolul lui Plantinga şi tot la paginile 167-176.

4. Acelaşi lucru, numai că de această dată pagina la care se face referire este alta, 170.

5. Acum ne referim la o carte de Immanuel Kant. Datele sunt aceleaşi ca la nota 1, însă fiind vorba de o traducere indicăm şi numele traducătorului (traducătorilor).

6. Este tot o referinţă la o carte, deci datele indicate sunt aceleaşi ca la nota 1. Cartea a fost publicată la Londra iar pentru redactarea eseului a fost folosită versiunea engleză, deci apar titlul şi grafia originale. Este menţionat editorul londonez care indică şi anul apariţiei primei ediţii „(1651)" a cărţii.

7. Aici ne referim din nou la studiul lui Plantinga, dar deoarece referirea nu apare în nota imediat următoare primei menţiuni, nu mai putem folosi „Ibid.". Trebuie să menţionăm din nou numele autorului la care ne referim iar faptul că titlul lucrării este acelaşi este indicat prin „Op. cit." (o prescurtare de la [illegible]

citato", în latină „opera citată deja"). Cititorul va identifica în nota ce conține prima mențiune a acestei cărți care este titlul ei exact.

8. Aceasta este o referință la un articol de Constantin Noica, apărut într-o revistă sau publicație periodică. Titlul articolului se pune între „ghilimele" iar titlul revistei se scrie cu *italice*. Volumul sau numărul din revistă este 1, anul apariției este 1968 iar pagina indicată este 20.

9. În această notă indicăm faptul că am utilizat sau citat un fragment sau o idee din textul *De magistro* al lui Augustin, fără însă a consulta personal textul ci am preluat fragmentul sau ideea dintr-un text scris de altcineva (Viorel Colțescu) care, la rândul său, l-a citat. Este un caz mai puțin recomandat deoarece de obicei atunci când citățm este de dorit să consultăm personal textul original. Se admite această manieră de citare indirectă în cazul în care textul la care se face trimitere (Augustin, *De Magistro)* nu este accesibil sau mai ales atunci când este vorba despre o culegere de texte din care am preluat fragmentul și la care facem referire.

c) Bibliografia. La sfârșitul eseului este necesară prezența unei *liste bibliografice* care să conțină toate lucrările la care v-ați referit în note precum și orice altă lucrare folosită ori consultată în vederea redactării eseului. Lista indică lucrările în ordinea alfabetică a *numelor* autorilor, folosind aceeași tehnică de redactare ca la note.

O listă bibliografică ce ar conține lucrările exemplificate în notele de mai sus ar trebui să arate în felul următor:

- Colțescu, Viorel, *O introducere în filosofia critică*, Timișoara, Editura de Vest 1999.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London: Dent, 1973 (1651).
- Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Iri, 1994.
- Noica, Constantin, "Semnificația culturală a categoriilor lui Aristotel. Categoriile caracteristice organicului", în *Revista de filosofie*, Editura Academiei, nr. 1(1968).
- Plantinga, Alvin, „Un argument evoluționist împotriva naturalismului", în C. Grecu, I. Lucica (coord.), *Logică și ontologie*, București, Editura Trei, 1999.

Seminarul 1. Discuţii libere.

Referat

1. Alegoriile filosofiei.

Bibliografie

Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, Humanitas, Bucureşti, 1992.

1. Viaţa autentică este viaţa autoexaminată.

Având ca pretext lucrarea propedeutică a lui Constantin Noica, discuţiile libere încearcă să-şi fixeze ca scop principal plasarea studenţilor, în prima lor oră de seminar, într-o situaţie de colocviu tematic. Apelând şi la alte cărţi citite, ei poartă o discuţie critică despre problema autenticităţii vieţii. Se pot stabili distincţii ca teoretic-practic, activ-contemplativ, valori şi scopuri etc. Scopul didactic al acestui seminar este familiarizarea studenţilor cu criteriile şi cadrul dialogului tematic, cu regulile şi stilistica discuţiei polemice şi, nu în ultimul rând, cu etica dialogului.

2. Ce este filosofia pentru cel care vrea să o studieze?

Cea de a doua temă pusă în dezbatere oferă un exerciţiu interpretativ asupra textului lucrării lui Constantin Noica. Pornind de la întrebarea nicassiană privitoare la „ce ar trebui să ştie cel care doreşte să studieze în Şcoala de Filosofie?", discuţiile încearcă să evidenţieze aşteptările şi background-ul propriu fiecărui participant. Discuţia are loc în contextul prezentării referatului, care va avea în atenţie principalele „mituri" sau alegorii legate de viaţa filosofică, pe care le construieşte Noica în cartea sa: parabola fiului risipitor (resemnificată), motivul şcolii de filosofie, relaţia maestru-discipol, filosofia cotidianului, filosofia ca operă monumentală etc.

Fragmente[1]:

«Visez o şcoală în care să nu se predea, la drept vorbind, nimic. Să trăieşti liniştit şi cuviincios, într-o margine de cetate, iar oamenii tineri, câţiva oameni tineri ai lumii, să vină acolo spre a se elibera de tirania profesoratului. Căci totul şi toţi le dau lecţii. Totul trebuie învăţat din afară şi pe dinafară, iar singurul lucru care le e îngăduit din când în când e să pună întrebări. Dar nu vedeţi că au şi ei de spus ceva, de mărturisit ceva? Şi nu vedeţi că noi nu avem întotdeauna ce să le spunem? Suntem doar mijlocitori între ei şi ei înşişi. (Dar nici asta nu trebuie să le fie spus».

«Toată viaţa noastră morală începe aici: între fiul risipitor şi fratele lui. Ne pierdem şi ne căim; sau ne păstrăm şi ne împietrim

[1] După Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

inima. E rău să nu asculți. Dar e la fel de rău să știi să asculți – și să ții minte».

«Dacă iubiți muzica, - pierderile, curgerile, creșterile; dacă vă plac geometria și rigoarea, fără să vi se împietrească inima și mintea; dacă aveți un dram de nebunie și un munte de măsură – veți întâlni, cândva, filosofia».

«O școală în care profesorul nu învață și el e o absurditate. Cred că am găsit un motto pentru Școala mea. E vorba aceasta extraordinară a lui Léon Bloy: „Nu se știe cine dă și cine primește"».

«Fiul risipitor spune: „Îți mulțumesc, Doamne, că mi-ai dat gustul voluptății, setea orgoliului, și invidia, și fățărnicia și ura. Cu ele nimeni nu e mare. Dar fără ele nimeni nu e viu". Fratele fiului risipitor întoarce aici capul, cu dezgust.».

«Actul de cunoaștere nu e reducere la cunoscut, act de asimilare: a mânca, - așa cum vor filosofii grași, în frunte cu tomiștii și prietenul meu V. E act de înstrăinare, de pierdere, ca și actul dragostei. E risc. Nu e a-**simil**-are, ci e **alter**-are. Te devitalizezi dând viață. Dar nu poate oricine procrea.».

«Ce mult și sterp citește fratele fiului risipitor.»

«Toți te învață, mai ales când ești tânăr, cum să reușești. Dar o virtute mult mai mare și în orice caz mult mai utilă decât tehnica de a reuși e aceea de a ști ce să faci cu nereușitele. Nu numai că e greu să reușești întotdeauna, dar e și infecund. Devii „premiant". Și, slavă Domnului, fratele fiului risipitor a luat câteva premii. De vreme ce ne sunt date și înfrângerile, există (fără căutare specială a lor, firește) o voluptate a înfrângerilor, care trebuie cultivată ia oamenii tineri. Și pe aceasta o are fiul risipitor. Dar firește că și pe ea o „risipește".».

«(...) **Nu citi ce nu-ți place.** Filosofia e liberă de obligații. Frumusețea ei e că se poate începe de oriunde. Nu e o știință și n-are nici măcar o definiție. Îți place Descartes? Începe cu Descartes. Te pasionează problema devenirii? Începe cu ea. Dar să știi că **începi.** Ce e filosofia, asta ai s-o înveți pe drum. Căci pleci la drum, pleci spre o lume pe care o poți găsi de oriunde ai pleca. Nu există cale regală pentru matematici, spune Euclid unui rege; dar tocmai că există, și pentru matematici și pentru știință: e calea regală a rațiunii, calea logicității. Nu se poate învăța matematica decât într-un fel, iar asta înseamnă cale regală. Dar filosofia n-are așa ceva. Ea se poate învăța de oriunde, căci n-are calea regală a rațiunii, ci căile neștiute ale inimii. (...) De aceea nu citi pe Kant. Știu totuși că până la urmă trebuie citit Kant. Și chiar: că trebuie citit de mai multe ori. Dar astăzi nu-l citi. Fă ce-ți place. Iar dacă-ți place filosofia, vei găsi cândva pe Kant. Nu-l vei găsi? Nu ți-a plăcut filosofia.»

Seminarul 2. Textul şi contextul filosofic.

Referate:

1. Teorii ale textului.
2. Textul filosofic în perspectivă comunicaţională

Filosofie orală şi filosofie scrisă.

Există multe puncte de vedere tradiţionale conform cărora filosofia, înainte de a fi text, este reflecţie, gândire exprimată, dialog viu, adică filosofie orală. Lao Zi, Confucius sau Socrate au fost prin excelenţă spirite orale. Ideile lor ne-ar fi rămas necunoscute dacă nişte discipoli nu le-ar fi redactat.

Platon însuşi, cel care ne-a transmis, în dialogurile sale, gândirea şi spiritul lui Socrate, s-a exprimat îndeajuns de convingător împotriva textului scris. În *Phaidros* ni se relatează o poveste despre întâlnirea dintre zeul egiptean Theuth şi regele Thamus.

Platon, *Phaidros*, 274e-277a[1]

«Au ajuns, iată, la litere, şi Theuth a spus: „Priveşte, rege, ştiinţa aceasta îi va face pe egipteni mai înţelepţi şi mai cu ţinere de minte; găsit a fost leacul uitării şi, deopotrivă, al neştiinţei". La care regele a răspuns: „Preapricepute meşter Theuth, unul e chemat să nască arte, altul să judece cât anume dintr-însele e păgubitor sau de folos pentru cei ce se vor sluji de ele. Tu, acum, ca părinte al literelor, şi de dragul lor, le-ai pus în seamă tocmai contrariul a ceea ce pot face ele. Căci scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletele celor care-l vor deprinde, lenevindu-le ţinerea de minte; punându-şi credinţa în scris, oamenii îşi vor aminti din afară, cu ajutorul unor icoane străine, şi nu dinlăuntru, prin cazna proprie. Leacul pe care tu l-ai găsit nu e făcut să învârtoşeze ţinerea de minte, ci doar readucerea aminte. Cât despre înţelepciune, învăţăceilor tăi tu nu le dai decât una părelnică, şi nicidecum pe cea adevărată. După ce cu ajutorul tău vor fi aflat o grămadă de prin cărţi, dar fără să fi primit adevărata învăţătură, ei vor socoti că sunt înţelepţi nevoie mare, când de fapt cei mai mulţi n-au nici măcar un gând care să fie al lor. Unde mai pui că sunt şi greu de suportat, ca unii ce se cred înţelepţi fără de fapt să fie". (...)

(Apoi personajul Socrate continuă discuţia sa cu Phaidros)

Scrierea, dragul meu Phaidros, seamănă într-adevăr cu pictura şi tocmai aici stă toată grozăvia. Aceste figuri cărora le dă naştere pictura se ridică în faţa noastră asemeni unor fiinţe însufleţite. Dar dacă le încerci cu o întrebare, ele se învăluiesc într-o foarte solemnă tăcere. La fel se petrece şi cu gândurile scrise; ai putea crede că ele

---

[1] După Platon, *Opere, IV*, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti 1983. Traducerea dialogului: Gabriel Liiceanu.

vorbesc, însufleţite de spirit. Dar dacă le pui o întrebare, vrând să te lămureşti asupra vreunei afirmaţii, ele nu îţi răspund decât un singur lucru, mereu acelaşi. (...)

Cred însă că se află mai multă frumuseţe şi mai mult avânt în toate astea atunci când cineva, folosind arta dialectică şi luând în grijă un suflet pe măsura ei, răsădeşte şi seamănă în el nu orice cuvântări, ci pe acelea unite cu ştiinţa, acelea în măsură să-şi vină lor înşiie în ajutor şi celui care le-a sădit, cele ce nu sunt sterpe, ci au în ele o sămânţă din care, odată semănată în alţi oameni, cu alte firi, încolţesc alte gânduri şi rostiri. Da, cuvântări ce au în ele, fără moarte, puterea de a dărui toate acestea, iar celui înzestrat cu ele cea mai mare fericire dată fiinţei omeneşti.»

Pe de altă parte, filosofia orală nu poate constitui obiect al *Istoriei filosofiei* din motivul elementar că, fără a fi scris, un sistem de idei nu se păstrează. Cât anume ne poate oferi însă un text scris, din moment ce *semnele* şi *conceptele* care-l compun stau, uneori, ele însele în calea înţelegerii textului?

Toma d'Aquino, *De Magistro*, I,3[1].

«Apoi, dacă semnele anumitor lucruri sunt prezentate cuiva de un om, acela căruia îi sunt prezentate [semnele] sau cunoaşte acele lucruri la care se referă semnele, sau nu [le cunoaşte]. Dacă într-adevăr cunoaşte acele lucruri, nu învaţă [nimic nou] despre ele; dar, dacă nu le cunoaşte, lucrurile nefiind cunoscute, nu pot fi cunoscute nici semnificaţiile semnelor. Căci, câtă vreme nu cunoaşte lucrul care e *lapis* (piatră), nu poate şti ce semnifică acest nume, *lapis*. Dar nimeni nu poate să înveţe ceva prin semne dacă nu e cunoscută semnificaţia semnelor. Deci, dacă omul nu face nimic altceva pentru învăţare decât să prezinte semne, se pare că omul nu poate fi învăţat de către om.»

Accesul la concepte, deci la textul filosofic scris, este însă, după Nietzsche, asemeni unei „magii" care nu face altceva decât să delimiteze un univers omogen şi continuu, cel al Filosofiei din toate timpurile şi locurile. Textul filosofic scris poate fi mai mult decât o simplă transmitere de semne: un univers autonom, o „faună" ce se explicitează prin sine celor care sunt împinşi înlăuntrul ei.

F. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*[2].

«Diferitele concepte filosofice nu sunt defel arbitrare, ele nu se dezvoltă fiecare pentru sine, ci în relaţie şi rudenie unele faţă de

---

[1] După Toma d'Aquino, *De Magistro*, ediţie bilingvă, studiu introductiv, traducere, note şi glosar de Mariana Băluţă-Skultety, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

[2] După F. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, Traducere de Francisc Grünberg, Editura Teora, Bucureşti, 1998.

celelalte. Oricât de bruscă şi capricioasă ar fi apariţia lor în istoria gândirii, ele nu fac mai puţin parte din acelaşi sistem, în chip de reprezentanţi totali ai faunei unui continent. Această afirmaţie ne este dovedită la urma urmei de siguranţa cu care cei mai diverşi filosofi vin rând pe rând să-şi ocupe locul în interiorul unei anumite scheme de bază a filosofiilor *posibile*. O magie invizibilă îi obligă să parcurgă fără încetare unul şi acelaşi circuit: oricât de independenţi s-ar crede ei unii faţă de alţii prin vrerea lor critică sau sistematică, ceva din ei îi conduce, ceva din ei îi împinge să se prindă unul după celălalt, într-o anumită ordine, ordine sistematică care este aceea a conceptelor şi înrudirii lor. De fapt, gândirea lor este mai puţin o descoperire, ci mai degrabă o recunoaştere, o aducere-aminte, o reîntoarcere la o îndepărtată şi străveche reşedinţă a sufletului din care au luat naştere odinioară aceste concepte: - din acest punct de vedere, activitatea filosofică este un fel de atavism de cel mai înalt grad. Ciudata asemănare a tuturor filosofiilor indiene, elene, germane se explică destul de uşor. Din momentul în care există o înrudire lingvistică, este într-adevăr inevitabil ca, datorită unei filosofii comune a gramaticii – aceleaşi funcţiuni gramaticale exercitându-şi stăpânirea şi autoritatea asupra inconştientului – să existe toate condiţiile pentru o dezvoltare şi succesiune analogă a sistemelor filosofice, în vreme ce pentru alte posibilităţi de interpretare a lumii calea pare să fie închisă.»

Text şi text filosofic.

(Lectură obligatorie: Viorel Colţescu, *Filosofia şi istoria ei*, Editura de Vest, Timişoara, 1996, secţiunea I).

Problema existentă în acest context este dacă teoriile textului, în marea lor majoritate apărute din raţiuni ce ţin de interpretarea textului literar, se pot prelua cu succes în vederea interpretării textului filosofic. Una din notele specifice ale textului filosofic este că acesta scapă, de cele mai multe ori în mod voit, criteriilor propuse de către teoriile textului şi hermeneutica literară. Dialogurile lui Platon, de exemplu, în ciuda faptului că au o formă apropiată de cea a dramaturgiei, prezintă interes filosofic din cu totul alte raţiuni. Ele nu pot fi analizate *doar* din perspectiva funcţiei personajelor, a figurilor de stil, a mijloacelor retorice, a strategiei dialogului, sau din punctul de vedere al semanticii şi pragmaticii. Toate acestea sunt de un folos major, dar niciodată suficiente. Ne putem gândi, de asemenea, la textele lui Wittgenstein.

«A înţelege un text de Wittgenstein înseamnă a înţelege imposibilitatea sa. Autorul ne invită la lectură chiar în momentul în care el însuşi o face imposibilă. (...) Fiecare filosofie explicitează condiţiile de posibilitate sau de imposibilitate ale lecturii ei. (...) Toate operele [filosofice] construiesc teorii generale ale cunoaşterii, ale

sensului şi ale limbajului, care permit deducerea unei hermeneutici sau a unei teorii despre generarea sensului.»[1]

Avem de-a face, în opinia autorului francez, cu o autonomie totală a textelor filosofice: nu numai că par a nu se supune teoriilor textului, dar fiecare text filosofic îşi construieşte o semantică proprie, o hermeneutică specifică, „de unică folosinţă", ca să spunem aşa, dată de o „teorie generală a cunoaşterii" pe care textul filosofic o conţine. Cu alte cuvinte, fiecare text filosofic (sau, măcar, textele fiecărui autor) îşi are propria sa hermeneutică, propriile sale legi semantice. Interpretarea unui text filosofic *ca text* este limitată de textul însuşi, prin faptul că rezonează la modul polemic cu alte teorii, construindu-şi una proprie. Nu putem înţelege de aici decât că hermeneutica textului filosofic este întotdeauna *condiţionată de* şi *construită pe* însuşi conţinutul filosofic al textului.

Interpretarea textului filosofic.

Ludwig Wittgenstein a încercat să atragă atenţia asupra dificultăţii – chiar imposibilităţii – de a interpreta un text filosofic. El pleda pentru ideea *sensului subiectiv*, strict personal, al conceptelor pe care le folosim.

«Nu suntem în stare să circumscriem clar conceptele pe care le folosim; nu pentru că nu cunoaştem definiţia lor adevărată, ci pentru că nu există nici o „definiţie" adevărată a lor. A presupune că *trebuie* să existe aşa ceva ar fi la fel cu a presupune că, ori de câte ori copiii se joacă cu mingea, ei joacă un joc în conformitate cu reguli stricte.(...)

Omul care se găseşte într-o încurcătură filosofică vede o lege în felul în care e folosit un cuvânt şi, încercând să aplice această lege în mod coerent, dă peste cazuri în care ea îl conduce la rezultate paradoxale. (...) se pune întrebarea: „Ce este timpul?" Această întrebare creează aparenţa că ceea ce dorim este o definiţie. Credem în mod greşit că o definiţie este ceea ce va înlătura dificultatea. (...)

Filosofia, în felul în care folosim noi cuvântul, este o luptă împotriva fascinaţiei pe care o exercită asupra noastră formele de exprimare.»[2]

Problemele interpretative ale textului filosofic sunt discutate de Paul Ricoeur în termeni de „înţelegere de sine".

«Interpretarea păstrează caracterul de apropiere pe care îl recunoştea Schleiermacher, Dilthey şi Bultmann. La drept vorbind, acest sens nu va fi abandonat; va fi doar mijlocit de explicaţie, în loc să-i fie opus într-un mod imediat şi cu totul naiv. Prin apropiere înţeleg că interpretarea unui text se desăvârşeşte în interpretarea de sine a

---

[1] Frédéric Cossuta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Bordas, Paris, 1989, pp. 2-3.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, notă introductivă de Mircea Flonta, Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 67-69.

unui subiect care de acum înainate se înțelege mai bine, se înțelege altfel, sau chiar începe să se înțeleagă. Această desăvârșire a înțelegerii textului într-o înțelegere de sine caracterizează genul de filosofie reflexivă pe care am numit-o, în diverse ocazii, reflecție concretă. Hermeneutica și filosofia reflexivă sunt aici corelative și reciproce. Pe de o parte, comprehensiunea de sine trece prin ocolul comprehensiunii semnelor de cultură în care sinele se documentează și se formează; pe de altă parte, comprehensiunea textului nu este un scop în sine, ea mijlocește raportul cu sine al unui subiect care în scurtcircuitul reflecției imediate nu descoperă sensul propriei sale vieți. Trebuie astfel spus, cu o forță egală, că reflecția nu este nimic fără medierea semnelor și a operelor, și că explicația nu este nimic dacă nu se incorporează ca intermediar în procesul comprehensiunii de sine; pe scurt, în reflecția hermeneutică – sau în hermeneutica reflexivă –, constituirea *sinelui* și cea a *sensului* sunt simultane»[1].

[1] Paul Ricoeur, „Ce este un Text?" în *Eseuri de Hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 125-126.

Seminarul 3: Confucius şi Lao Zi

Referate:

1. Umanismul lui Confucius.
2. Ideea de *tao* în Taoism.

Umanismul lui Confucius.

Lectură obligatorie: Confucius, *Analecte*, Editura Humanitas, 1995, cap. 1, 4, 12.

Umanismul lui Confucius se configurează în jurul conceptului de *jen* (omenie), concept central în doctrina maestrului. Sensul acestui concept se axează pe *relaţia dintre oameni* bazată pe non-ignoranţă:

- cunoaşterea ritului *(li)*, aceasta constituind baza moralei;
- reabilitarea tradiţiei;
- respectul pentru semeni, părinţi, conducători;
- acordarea respectului şi atenţiei cuvenite tuturor celor din jur;
- concordanţa *cuvânt-acţiune* respectiv ordine *umană-ordine divină*. O lege a concordanţei cu *calea lumii* (**thian-tao**). De aici urmează problematica *îndreptării numelor*[1] şi preocuparea pentru respectarea cu stricteţe a ritualului.
- practicarea autoeducaţiei şi respectul pentru învăţătură. Omul superior trebuie să se formeze, angajându-se într-o permanentă luptă cu sine.

Studiul Suprem[2]

«Metoda (**tao**) Marelui Studiu luminează calităţile; a iubi poporul, a stărui întru cele bune.

Trebuie să ştii să perseverezi pentru a ajunge la echilibru. Trebuie să fii echilibrat pentru a avea posibilitatea să examinezi cu calm şi limpezime. Trebuie să examinezi cu calm şi vedere clară pentru a ajunge la linişte, la încredere. Trebuie să fi obţinut liniştea, încrederea, pentru a discerne esenţialul lucrurilor. Când se discerne esenţialul lucrurilor se poate atinge scopul.

Obiectele au rădăcini şi ramuri. Lucrurile au un început şi un sfârşit. Când cunoşti ceea ce vine înainte şi după, atunci te apropii de Metodă.

Din vremurile străvechi, cei care doresc sub cer să-şi lumineze calităţile, trebuie, în primul rând, să stabilească ordinea în propriul lor domeniu.

---

[1] Se poate compara cu *ortothes ton onomaton* la greci.

[2] După *Preceptele lui Confucius*, traducere şi prefaţă de George Dulcu, Editura Zalmoxis, Cluj-Napoca, 1994.

Cei care doresc să stabilească ordinea în propriul lor domeniu trebuie să înceapă prin a stabili armonia în familia lor. Pentru a stabili ordinea în familie trebuie, mai întâi, să-şi amelioreze personalitatea.

Pentru a-şi ameliora personalitatea, trebuie, înainte de toate, să îşi alinieze mintea şi inima.

Cei care doresc să îşi alinieze mintea şi inima trebuie să îşi precizeze ideile.

Dacă vrei să exprimi precis ideile, trebuie să adânceşti temeinic studiul. A studia profund, temeinic, înseamnă a clasifica lucrurile examinându-le şi comparându-le.

Când lucrurile sunt clasificate, apare Cunoştinţa. Când s-a obţinut Cunoştinţa, imaginile creierului devin autentice.

De îndată ce ideile au devenit autentice, mintea şi inima se aliniază. Când mintea şi inima sunt aliniate personalitatea se ameliorează.

Când personalitatea este ameliorată, familia intră în armonie. Când familiile sunt în armonie, imperiul este în ordine. Împărăţiile fiind în ordine, tot ceea ce este sub cer se află în echilibru şi pace.

De la Fiul Cerului şi până la omul cel mai simplu, deopotrivă, pentru toţi, baza şi rădăcina întregului este ameliorarea personalităţii.

Dacă baza, rădăcina, e vătămată, ramurile cele mai de la margine nu pot fi în bună stare.

Cei care socotesc drept slab ceea ce e tare şi cei care socotesc drept tare ceea ce este slab, nu vor obţine nimic.»

Lao Zi: "Calea" şi "Puterea". Non-acţiunea.

Ideograma pentru cale (**dao**) semnifică mişcare, ritm, energie; un principiu suveran al curgerii, înaintării, plecării înspre ceva. **Dao** este:

- firescul şi Calea[1]: „acţiunile forţate sunt în dezacord cu Dao".
- actul organic, firea; nu se poate descrie, nu se poate forţa.
- supra-divinul, însăşi Legea: „fără **Dao** nimic nu se face, deşi el nu face nimic".
- ordinea, cursul firesc al naturii; principiul ordinii.

Puterea lui **Dao** este caracterizată de principiul Ying-Yang:

- Complementaritate: polaritatea este temelia gândirii şi sensibilităţii chineze, nu ca şi conflict ci ca aspecte complementare ale unei unităţi.
- Unitate: polii nu există unul fără celălalt. Se intercondiţionează, se presupun, unul este semn şi garanţie al celuilalt.
- Generare reciprocă;
- Principiu de mişcare şi echilibru;

---

[1] A se compara cu grecescul *meth-odos*.

- Principiu al non-acțiunii.

Despre Dao

«1.
Dao care poate fi rostit
nu este eternul Dao
numele care poate fi numit
nu este eternul nume:
fără nume
este obârşia Cerului şi pământului,
nume având,
este mama celor zece mii de lucruri.
Astfel,
întru totul lipsit de dorință,
îi poți contempla ascunzişurile,
iar întru totul aflat în dorință,
îi poți contempla înfățişările.
Acestea două laolaltă apar,
însă diferit sunt numite:
împreună se cheamă misteriosul.
Mai misterioasă decât misteriosul –
poarta către toate ascunzişurile.

2.
Când tot Subcerescul ştie
că ce e frumos e frumos
se iveşte şi urâtul,
iar când fiecare ştie
că ce e bine e bine
se iveşte şi răul. (...)

4.
Dao este gol ca un vas,
dar folosit, nu poate fi umplut: (...)
Al cui fiu este nu ştiu.
Însă pare a fi dinainte de zei.

8.
Bunătatea desăvârşită e asemenea apei:
apa foloase aduce celor zece mii de lucruri
şi nu li se pune-mpotrivă,
se află în locuri de toți disprețuite
şi astfel aproape-i de Dao. (...)

9.
(...) A-ţi împlini lucrarea şi apoi a te retrage
acesta este Dao al Cerului (...)

11.
Treizeci de spiţe
se îmbină în butuc:
şi-n gol şi-n plin
se află folosul carului.
Se frământă lutul
spre a face un vas:
şi-n gol şi-n plin
se află folosul vasului.
Se despică în ziduri
uşi şi ferestre
spre a face o casă:
şi-n gol şi-n plin
se află folosul casei.
Astfel
în plin se află profitul,
în gol se află folosul.

38.
Cine are multă Putere
nu îşi arată Puterea
şi astfel are Putere.
Cine are puţină Putere
nu-şi pierde din vedere Puterea
şi astfel nu are Putere.
Cine are multă Putere nu făptuieşte
şi nici gând de făptuire nu are;
cine are puţină Putere făptuieşte
căci are şi gând de făptuire; (...)
După ce oamenii l-au pierdut pe Dao
a apărut Puterea,
după ce-au pierdut şi puterea,
a apărut omenia
după ce-au pierdut şi omenia
a apărut dreapta judecată
şi după ce-au pierdut şi dreapta judecată
a apărut buna-cuviinţă:
însă buna-cuviinţă
este doar pojghiţa subţire

a credinței și sincerității
și începutul dezordinii...

41.
Când omul superior aude de Dao,
cu sârguință-l urmează;
când omul de mijloc aude de Dao,
îi pare că e și că nu e;
când omul inferior aude de Dao
mult râde de el
căci de n-ar râde
Dao n-ar merita să fie socotit Dao.

47.
Fără să ieși pe ușă
poți să cunoști Subcerescul,
fără să privești pe fereastră
poți să cunoști Dao al Cerului:
cu cât ieși mai departe
cu atât cunoști mai puțin.
Prin urmare Înțeleptul
nu înaintează dar cunoaște,
nu vede dar este iluminat,
nu făptuiește dar împlinește.[1]»

«Diverși filosofi chinezi, scriind probabil între secolele –5 și –4, au expus o sumă de idei și un mod de viață care au ajuns să fie cunoscute sub numele de *daoism*, calea cooperării dintre om și tendința sau cursul lumii naturale; principiile acestei tendințe pot fi descoperite în ritmurile regulate ale apei, gazelor și focului, ritmuri care sunt ulterior întipărite sau reproduse în cele din piatră și lemn și, mai târziu, în multe intre formele artei.»

«Dao este cursul, curgerea, plutirea sau procesul naturii, iar eu îl numesc Calea ca o curgere de apă pentru că atât Lao zi cât și Zhuang zi folosesc cursul de apă drept principală metaforă a lui.[2]»

---

[1] După Lao Zi, *Cartea despre Dao și Puterea cu ilustrări din Zhuang-Zi*, Introducere, traducere din chineza veche și note de Dinu Luca, Editura Humanitas, 1993.

[2] Alan Watts, *Dao. Calea ca o curgere de apă*, traducere de Dinu Luca, Humanitas, 1996, p. 15, 71

Seminarul 4: Filosofia Indiană.

Referate:

1. Termeni fundamentali ai filosofiei indiene: brahman, atman, jiva, karma, maya, vidya, avidya.
2. Caracteristici distincte şi comune ale şcolilor filosofice indiene.
3. Sistemul Samkya.

Observaţii introductive*. Filosofia indiană, în genere, trebuie înţeleasă nu doar ca un sistem de idei şi concepte abstracte ci mai ales ca un *program de acţiune*. Filosofia speculativă în India e o *cale practică în vederea eliberării finale*. Toate curentele metafizic-religioase au ca obiectiv ultim *eliberarea individului* **(moksa)** din *existenţa transmigratorie* **(samsara)**. Strâns legată de acest scop este „vederea" sau înţelegerea adevărului ca *realizare directă*. Sunt urmate în vederea acesteia diferite „căi" (după *Bhagavad-Gita*): calea cunoaşterii **(jnanamarga)**; calea devoţiunii **(bhaktimarga)**; calea acţiunii **(karmamarga)**; calea **yoga.**

Există o unitate strânsă între teorie, practică şi acţiune. Accentul e pus pe subiectul cunoscător şi acţional, nu pe obiectul cunoscut sau pe teoria ca atare. Din acest punct de vedere, se poate vorbi de o unitate a sistemelor filosofice indiene. Realul **(brahman)** e implicat în experienţa zilnică şi e totodată fundamentul ei.

Metoda de abordare a filosofiei indiene. Filosofia indiană reprezintă un demers de o factură cu totul specială. Este preferabil să nu urmărim firul unor probleme sau teme ci să analizăm unele *noţiuni centrale*, „concepte prime" care au avut, prin ele însele, puterea să genereze şi să întreţină stilul de gândire propriu spaţiului hindus.[1]

1. Şcolile indiene. Caracteristici comune.

Evoluţia literaturii filosofice. În *şcolile ortodoxe*, pe lângă vede şi upanişade apare literatura **sutra**, ce constituie începutul gândirii filosofice sistematice. Etimologic, **sutra** înseamnă „fir" sau „legătură", enunţ mnemonic. Ele erau necesare pentru păstrarea intactă a înlănţuirii de idei într-o tradiţie orală cum era cea indiană. Erau nişte *culegeri de aforisme* cu rol sistematizant. În timp sensul acestor sutre nu rămâne clar şi apare nevoia de a le explica şi interpreta. Iar *comentarii ale sutrelor* numite *bhasya*.

Caracteristici comune ale şcolilor indiene. Se poate remarca o unitate a concepţiilor morale şi spirituale, dată de următoarele elemente:

---

* Datorez redactarea acestui capitol prietenului meu Liviu Bordaş, doctorand la Universitatea din Bucureşti. Extrem de bine documentata sa lucrare de diplomă mi-a permis organizarea mai judicioasă a materialului. (C.M.).

[1] Mircea Eliade, în *Yoga – nemurire şi libertate*, Editura Humanitas, 1993, p.15, distinge patru „concepte fundamentale şi solidare", ce au calitatea de a ne introduce în gândirea şi sensibilitatea indiană: **karman, maya, nirvana şi yoga.**

1. Filosofia ca necesitate practică (fără efect minimalizant asupra aspectelor teoretice).
2. Sursa este neliniștea în fața ordinii existente a lucrurilor (răul, suferința).un *pesimism* net diferit de cel occidental. În occident, pesimismul ca atitudine filosofică are ca finalitate renunțarea la acțiune (pesimismul este un *rezultat*, o *soluție*). În India, pesimismul este un *punct de pornire*, este *inițial* și nu *final*. Există o *soluție* pentru pesimism.
3. Credința fermă într-o *ordine morală eternă*. Ea are mai multe forme:
   a) legea care garantează bucuria viitoare dată de roadele ritualurilor îndeplinite pe pământ (**apurva**, în școala **mimamsa**).
   b) credința că toate lucrurile au o finalitate sau o ordine bună, intrinsecă (teoria **adrsta**, în **nyaya-vaisesika**).
   c) credința că valorile morale, meritele și virtuțile se păstrează ca efect al propriilor acțiuni (legea **karma**, acceptată de toate sistemele). Vezi "karma".
4. Concepția *universului ca principiu moral*. Toate ființele primesc ceea ce merită și li se potrivește și trebuie să acționeze bine pentru a merita binele în viitor.
5. Cauza înlănțuirilor și a suferințelor este ignoranța. *Eliberarea* (**mukti** sau **moksa**) de suferință are loc numai prin *cunoașterea* (**vidya**) naturii adevărate a lumii, sinele. Eliberarea este o stare de perfecțiune care, după unii gânditori, poate fi atinsă în viața actuală. *Cunoașterea* nu este însă pur teoretică, ci una practică.
6. Opiniile noastre false, adânc înrădăcinate, trebuie înlăturate și substituite cu o cunoaștere adevărată prin meditație continuă asupra adevărurilor învățate.
7. Pasiunile care obstrucționează concentrarea și buna conduită trebuie înlăturate prin *auto-control* (**samyama**). Auto-controlul înseamnă controlul asupra sinelui inferior, asupra tendințelor oarbe, animalice (iubirea, ura) și utilizarea lor pentru scopuri bune, supunerea lor dictatelor rațiunii.
8. Toate sistemele indiene, cu excepția școlii **carvaka**, acceptă ideea eliberării ca fiind cel mai important scop al vieții.

Rig-Veda, X, 129[1]

«Atunci nu era nici neființă, nici ființă; nu era văzduhul, nici cerul cel depărtat.
Ce acoperea? Unde? Sub a cui ocrotire erau apele? Era oare un adânc fără fund?
Atunci nu era moarte, nici nemurire; semnul morții și al zilei încă nu era.
Liber sufla fără suflare acest Unul; mai presus de el nu mai era nimic altceva.

[1] După Theofil Simenski, *Cultură și filosofie indiană în texte și studii*, Editura științifică și enciclopedică, 1978, pp. 45-48.

La început era întuneric învăluit de întuneric; acest Tot era o întindere nedesluşită de ape
Germenul care era ascuns în haos, acest Unul s-a născut prin puterea căldurii
La început s-a ivit deasupra acestuia dorinţa, care a fost cea dintâi emanaţie a spiritului.
Legătura cu fiinţa au găsit-o înţelepţii în nefiinţă cercetând cu înţelepciune în inima lor
Raza lor luminoasă era îndreptată de-a curmezişul; a fost oare un dedesubt? A fost oare un deasupra?
Puterile creatoare erau; puterile primitoare erau; puterea pasivă era dedesubt, puterea activă deasupra.
Cine ştie într-adevăr, cine ar putea spune aici (pe pământ) de unde s-a născut, de unde-i această creaţiune?
Zeii s-au ivit după crearea acestei lumi; atunci cine ştie de unde s-a născut?
De unde s-a născut această lume, dacă a făcut-o sau nu,
Cel care-i stăpânul ei în cerul cel mai înalt, numai acela o ştie – sau nu ştie nici el.»

2. Discuţii terminologice. Vede, Upanişade. Brahman, Atman şi Jiva, Vidya, Maya, Karma.

Vedanta

«Filosofia Vedanta înseamnă învăţătura şi ideile grupurilor de filosofi care, pe lângă faptul că venerau Upanişadele şi se angajau în interpretarea cuvintelor lor sacre, efectuau incursiuni filosofice în ideile acestora şi ajungeau la formarea unui număr de şcoli filosofice sistematice»[1].

Vedanta înseamnă literal „sfârşitul Vedei" sau „concluzia Vedei" (vedaanta). Există însă mai multe înţelesuri, exact cum cuvântul „sfârşit" sau „concluzie" are mai multe înţelesuri:

1. „Sfârşitul Vedei", ca opus „începutului", adică, pur şi simplu, „sfârşitul recitării Vedei". *Vedanta*, ca parte finală a *Vedei*, a desemnat într-o perioadă orice fel de text care se adăuga *Vedei* de către şcoli sau gânditori ce considerau necesară intervenţia interpretativă din partea lor. În perioada când cele mai vechi Upanişade erau în proces de compunere, nefiind recunoscute ca grup distinct de texte, ci doar ca porţiuni din *Aranyakas*, acestea din urmă se numeau *Vedanta*. Abia după ce Upanişadele au fost încheiate, apelativul *Vedanta* s-a transferat asupra lor.

---

[1] Hajime Nakamura, *A History of Early Vedanta Philosophy*, part one, translated into english by Trevor Leggett, Sengaku Mayeda, Taitetz Unno and others, Motilal Banarsidass, 1983, p. 90, traducere Claudiu Mesaroş (Apud. Liviu Bordaş *Concepte fundamentale ale filosofiei Samkya*, lucrare de diplomă, mss).

Deci ceea ce, în fiecare perioadă, era partea finală a canonului vedic, a fost considerat *Vedanta*.

2. Al doilea sens este cel de „înţeles ultim" al Vedei sau „principiu secret". Aici, **anta**, sfârşit, înseamnă „înţelesul cel mai adânc", „ultimul sens".

Cele două sensuri nu sunt însă independente unul de celălalt. „Adăugirile" la vede au avut loc întotdeauna din dorinţa de a găsi în textul vedic „înţelesuri ultime", sensuri mai adânci.

3. O altă interpretare spune că **anta** înseamnă „sfârşit al studiului", partea finală la care se ajunge în urma parcurgerii unor paşi anteriori. **Vedanta** este în acest sens „sfârşit al studiului Vedic". Paul Deussen spune că *Vedanta* şi *Upanişad* au fost la început expresii colocviale printre studenţii brahmani în *Veda*, fiind mai târziu adoptate ca termeni literari. După terminarea învăţării de **mantras** şi **brahmanas** studentul primea de la învăţătorul său anumite principii secrete, aceasta fiind perioada numită **vedanta**.

Acestea ar fi sensurile vechi, tradiţionale, ale termenului. Un înţeles extins apare odată cu consolidarea Şcolii Vedanta. Vorbim astfel despre **vedanta** ca *poziţia şcolii cu acelaşi nume.*

Upanişadele

«S-a spus că totul, în India, îşi are obârşia în vede. Dar filosofia se naşte odată cu cele dintâi nemulţumiri împotriva Vedelor. Nu dintr-un spirit antireligios, (...) ci din nesatisfacţia experienţei intime şi mistice prin Vede. (...) Prima criză dă naştere *Upanişadelor*, fragmente de meditaţie şi extaz panteist, trădând efortul de a identifica sentimentul imediat de prezenţa sufletului cu celălalt sentiment al emoţiei panteiste. *Upanişadele* (...) cristalizează trecerea de la spiritul sacrificiului cu elementele lui de magie obiectivă, la atitudinea meditativă, *implicând sacrificiul mental.*»[1].

Upanişadele se adaugă Vedelor. După Nakamura, cele mai importante Upanişade sunt:

- Perioada timpurie (după Buddha): prima etapă – **Brhadaranyaka, Chandogya**; a doua etapă – **Aitareya, Kausitaki, Taittiriya**; a treia etapă – **Kena, Isa.**
- Perioada medie (după Buddha, aprox. 466-386 B.C.): **Kathaka, Mundaka, Prasna, Svetasvatara.**
- Perioada târzie: **Maitrayani** (200-? B.C.), **Mandukya** (0-200 A.D.).

Toate Upanişadele care urmează acestora sunt considerate „noi".

Semnificaţia termenului **Upanisad** e dată de etimologia sa. **Upanisad** e un substantiv format prin aplicarea prefixelor **upa** (către, lângă), **ni** (jos), pe rădăcina verbală **sad** (a şedea). Astfel, semnificaţia a fost preluată ca „stând în

[1] M. Eliade, *Yoga*, editura Mariana, 1991, p. 32

aşteptare", „stând aproape/alături". Iniţial, termenul se referea la discipolul aşezat alături de maestru pentru a asculta învăţătura. Deoarece la această întrunire neiniţiaţii nu erau admişi, termenul a dobândit şi sensul de „şezând la o întâlnire secretă", opusă celei *publice* (**parisad, sampad**). Apoi, faptul că la această întâlnire se comunicau lucruri ascunse celorlalţi a generat înţelesul derivat de „învăţătură sau instrucţie secretă", „înţeles secret", „doctrină esoterică". De altfel Upanişadele conţin în textele lor frecvente precizări ca **iti rahasyam** (echivalentă cu **iti upanisad**), însemnând „aceasta e o învăţătură tainică". În calitate de interpretări aduse Vedelor, Upanişadele au sensul de „înţeles ultim al Vedei" (vedanta).

Spre deosebire de Vede, în Upanisade cunoaşterea (**jnana, prajna**) este considerată mai importantă. Problematica raportului individului cu realitatea absolută şi a reintegrării se mută de pe planul practicii ceremoniale pe cel al cunoaşterii adevărului ultim: **atman** este **brahman**, absolutul.

Brahman

În *Advaita vedanta* există două definiţii (**laksanas**) ale lui **brahman**: una *accidentală* sau modală (**tatastha**) şi una *esenţială* sau substanţială (**svarupa**). Ele reprezintă de fapt o elaborare mai savantă a celor două cunoaşteri descrise în Upanişade, *inferioară* (**apara vidya**) şi *superioară* (**para vidya**), altfel spus, exoterică şi esoterică sau relativă şi absolută.

Tatastha laksana descrie atributele accidentale supraimpuse naturii esenţiale a lucrului, atribute care rămân în lucru doar pentru un timp şi îl diferenţiază de alte lucruri. Este o definiţie *per accidens* prin care pentru a-l descrie pe **brahman** ca sursă şi suport al lumii se „supraimpun" aspecte relaţionale pe Absolutul non-relaţional şi non-dual. Acest tip de definiţie are doar o *funcţie metodologică*, unui novice fiindu-i mai uşor să înţeleagă astfel natura unui **brahman** calificat. De pe această poziţie novicele este condus spre cunoaşterea non-dualităţii, urmând ca atributele iluzorii „supraimpuse" iniţial să fie negate sau înlăturate.

Svarupa laksana descrie natura esenţială a unui lucru, ce persistă atâta timp cât lucrul există. Este o definiţie *per essentia*.

Scopul celor două tipuri de definiţie este de a îndrepta şi adânci cunoaşterea lui **brahman**. Această cunoaştere se petrece în două etape:

1. Pornind de la fenomen, **tatastha laksana** conduce la faptul existenţei lui **brahman**. Această primă definiţie îl „încercuieşte" pe **brahman**, îi dă o primă determinare, oferă adică un „acesta" oricărui proces de cogniţie. Este un fel de modelare a atenţiei înspre un concept de **brahman** cu atribute.

2. **Svarupa laksana** dă putinţa de a pătrunde mai adânc natura lui **brahman**, vorbind despre ceea ce el este cu adevărat. Punctul final este înţelegerea unui **brahman** non-calificat, fără atribut. Raportat la această a doua cunoaştere, prima ţine de domeniul ignoranţei. Despre **brahman** adevărat nu se mai poate vorbi pozitiv. "**Neti, neti**" (*nici aceasta, nici aceasta*) este răspunsul upanişadic dat oricărei enunţări ce vrea să aplice calificări lui

brahman, răspuns care arată că nu există limbaj pozitiv adecvat descrierii lui **brahman**.

Totuşi, trei atribute pozitive (esoterice) sunt de obicei invocate cu referire la **brahman**: *adevărul* sau *fiinţa* (**sat**), *conştiinţa* (**cit**) şi *fericirea* sau *beatitudinea* (**ananda**). Nici unul din termenii acestei triade nu poate fi gândit, în legătură cu **brahman**, în termenii experienţei umane.

Discursiv, **brahman** nu poate fi cunoscut. Limbajul nu îl exprimă ci îl limitează (aceasta fiind în fond funcţia limbajului, de a *limita*, prin predicare, obiectul). Adevărul lui **brahman** nu e unul explicit ci unul *implicit*, care se manifestă cel mai bine prin tăcere. Tot un fel de „tăcere", în fond, reprezintă şi replicile prin care gânditorii upanişadici încercau să iasă din dificultatea exprimării inexprimabilului:

- **neti neti** (*nici aceasta, nici aceasta*);
- **Anyad eva tad viditad atho aviditad adhi** (*e altceva decât cunoscutul, e de asemenea altceva decât necunoscutul*);
- **Yato vaco nivartante aprapya manasa saha** (*cuvintele împreună cu mintea se întorc de la el fără să-l atingă*).

Katha-Upanişad[1]

«II. 15. Cuvântul despre care vorbesc toate *Vedele*, pe care îl proclamă toate ascezele, pe care îl doresc cei care duc o viaţă înfrânată, cuvântul acesta ţi-l spun pe scurt: este OM."

16. Cuvântul acesta înseamnă Brahma, cuvântul acesta înseamnă Supremul. Cine cunoaşte cuvântul acesta, acela capătă tot ce doreşte.

17. Acesta-i mijlocul cel mai bun, acesta-i mijlocul suprem. Cine cunoaşte acest mijloc, acela este slăvit în lumea lui Brahma.»

Bhagavad-Gita[2]

«VIII. 3. Indestructibilul este supremul Brahman; Natura proprie este numită Sinele suprem; Creaţia care aduce la viaţă fiinţele este numită sacrificiu.

IX. 5. Şi (totuşi) fiinţele nu stau în mine. Priveşte la unirea mea divină! Sunt susţinător al fiinţelor, fără să stau în ele; prin Sinele meu există toate fiinţele.

X. 12. Tu eşti supremul Brahman, lăcaşul şi purificatorul suprem, Spiritul cel veşnic, cel ceresc, obârşia zeilor, cel nenăscut, cel ce pătrunde totul.

20. Eu sunt Sinele, ..., care sălăşluieşte în inima tuturor fiinţelor, eu sunt începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor fiinţelor.

---

[1] **Katha Upanişad**, 1,2,15-17. *Apud* Theofil Simenski, *Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1978, pp. 127-128.

[2] *Apud* Th. Simenski, *op. cit.*

21. Pentru zeii Aditya, eu sunt Vişnu. Pentru luminători, eu sunt Soarele strălucitor; eu sunt ... Luna pentru stele.

22. Pentru *Vede* eu sunt Saman, pentru zei – Vaşava, pentru simţuri sunt simţul intern şi gândirea pentru fiinţa.

24. ... pentru ape sunt oceanul...

25. ... pentru cuvinte – silaba unică, pentru sacrificii eu sunt sacrificiul rugăciunii, pentru munţi – Himalaya.

28. Pentru arme sunt fulgerul, pentru vaci – vaca dorinţelor;

30 ... timpul pentru cei ce ţin numărătoarea...

32. Creaturilor eu le sunt început, mijloc şi sfârşit ... cunoaşterilor eu le sunt Cunoaşterea Sinelui Suprem, celor ce discută (în controversă) eu le sunt doctrina adevărată.

33. Literelor le sunt A, ..., eu sunt stăpânul indestructibil, orânduitorul cu faţa în toate părţile.

36. Celor ce înşeală eu le sunt jocul de noroc, celor puternici – puterea...

39. Sămânţa tuturor fiinţelor eu sunt, ..., căci nu există fiinţă mişcătoare sau nemişcătoare care să existe fără mine.

40. Căci nu există capăt pentru întruchipările mele divine...

XIII. 13 El are pretutindeni mâini şi picioare; pretutindeni ochi, capete şi feţe; pretutindeni are urechi; se află în lume, învăluind totul.

14. Părând a avea însuşirile tuturor simţurilor, el este lipsit totuşi de toate simţurile; este desprins şi susţine totul; lipsit de Tendinţe, are totuşi parte de Tendinţe.

16. Neîmpărţit, sălăşluieşte în toate fiinţele ca şi cum ar fi împărţit; el trebuie cunoscut drept cel ce susţine fiinţele, drept cel ce le distruge, drept cel ce le creează.

17. I se spune strălucirea strălucirilor, cel de dincolo de tenebre, Cunoaştere şi obiect al Cunoaşterii, cel ce se dobândeşte prin Cunoaştere, cel ce stă în inima Totului.»

„Tat tvam *asi*"

Tat tvam asi repezintă cea mai înaltă învăţătură a Upanişadelor. Este învăţătura esoterică pe care discipolul antic o primea de la gurul său după ce acesta era convins de capacitatea lui de a primi ideea şi de o asimila în gândirea şi viaţa sa.

Expresia face parte, alături de alte trei, din aşa-zisele „mari vorbe" ale Upanişadelor, **mahavakyas**, formulate sub înfăţişarea unor enunţuri de identitate:

1. **prajnanam brahma,** apare în *Aitareya Up.*, 3.1.3., aparţinând de *Rg. Veda.*
2. **ayam atma brahma,** apare în *Mandukya Up.*, aparţinând de *Atharva Veda,* şi în *Brhadaranyaka Up.*, 2.5.10.
3. **tat tvam asi,** în *Chandogya Up.*, 6.10.3., ţinând de *Sama Veda.*
4. **aham brahmasmi,** în *Brhadaranyaka Up.*, 1.4.10., ţinând de *Yajur Veda.*

Identitatea exprimată de aceste enunţuri nu este una absolută; ea nu exprimă o identitate totală a unuia cu el însuşi, ci mai degrabă o *sesizare* a faptului că există două aspecte ale aceleiaşi entităţi. Este vorba de un principiu specific logicii indiene, numit **samanadhikaranya,** principiu conform căruia între doi termeni există un substrat comun care se separă de ceea ce diferenţiază termenii, dând astfel identitatea lor profundă, originară.

Tat tvam asi („acela eşti tu") se poate înţelege mai exact dacă apelăm la o explicitare a fiecărui termen. Astfel,

- **tat** (acela) desemnează pe **brahman** omniscient, omniprezent, fără limită, neschimbător.
  tvam (eu) reprezintă sufletul individual (**jiva**) cu capacităţile sale (cunoaştere, putere, etc) limitate.
  asi este o copulă ce exprimă relaţia de **samanadhikaranya** existentă între cei doi termeni, faptul de a avea un substrat comun.

Această formulă pare a identifica două realităţi. Principiul logic amintit anterior ne spune însă că accentul nu cade pe *identificare*, ci pe eliminarea sau *negarea* diferenţei fundamentale, a *dualităţii.* Nu este vorba de o identificare nemijlocită a sufletului individual (**jiva**) cu **brahman.** O asemenea identificare ar conţine implicit confuzia între **maya** şi realitate. Nu *eul* în calitatea sa de **jiva** este **brahman,** ci eul în calitate de **atman** este identic cu **brahman.** Implicit, formula spune că **jiva** nu este real, că există numai **atman** şi acest **atman** este non-diferit de **brahman.**

Katha-Upanişad[1]

«IV. 3. Sufletul este acela prin care se cunoaşte forma, gustul, mirosul, sunetele, atingerile, iubirea. Este oare ceva care să-i rămână necunoscut? Acesta-i acela (Brahma).

V. 4. Când sufletul, care stă în corp, se desface de el şi se liberează, ce mai rămâne atunci? Acesta-i acela.

8. Sufletul care, creând dorinţă după dorinţă, veghează în cei care dorm, este numit pur, Brahma, nemuritor. Pe el se sprijină toate lumile; de el nu se deosebeşte nimeni. Acesta-i acela.

VI. 1. (Lumea) aceasta este asemenea unui smochin sfânt şi veşnic cu rădăcina în sus şi cu crengile în jos. Pe această (rădăcină) o numesc pură, pe aceasta o numesc Brahma; pe aceasta o numesc nemurire. Pe ea se sprijină toate lumile. De ea nu se deosebeşte nimeni. Acesta-i acela.»

Atman-jiva

În Veda termenul este puţin folosit iar originea sa etimologică nu e cunoscută cu certitudine. S-au formulat *ipoteze*, conform cărora termenul provine din

---

[1] **Katha Upanişad,** *apud* Theofil Simenski, *Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1978.

verbul **an** – a sufla;
verbul **at** – a mişca;
verbul **va** – a sufla (despre vânt, *to blow*);

Veda îl foloseşte mai ales în sensul de „suflu al vieţii", înlocuind **prana**. În această funcţie, **atman** este echivalentul vântului (**vatah**) asimilat suflării zeilor; în alte locuri semnifică principiul ce animă toate fiinţele vii.

Un rezumat ar trece în revistă următoarele semnificaţii principale:

- „respiraţie" (v. germ. *atmen*);
- „suflu vital";
- „principiu al acţiunilor şi gândurilor", „suflet";
- „natură proprie";
- „esenţă", „suflet".

Principiul corespondenţei dintre microcosmos şi macrocosmos permite definirea unui **atman** *individual* şi a unuia *universal*, în acelaşi timp conducând la instituirea unui **atman** absolut, fundament al primelor două.

Ca *suflu*, **atman** este uneori identificat cu *suflarea*, primind o accepţiune concretă. Chiar identificat cu **brahman** el îşi păstrează un punct de ancorare în centrul trupului – „spaţiul interior al inimii" – de unde sunt controlate toate procesele vitale. Revelaţia finală este că **atman** e sinele neîntrupat, căruia corpul îi serveşte doar de sediu (**adhisthana**).

Atman este atemporal şi aspaţial; nu este conceptibil, este ne-gânditul. Nu are nici o formă determinată şi este, în esenţa sa, simplu (non-dual). Nu poate fi supus cunoaşterii minţii sau percepţiei simţurilor, la el nu se poate ajunge ca la o concluzie a unui argument raţional.

Ca şi *sine*, **atman** nu poate fi negat. „A-l nega este imposibil, căci cel care încearcă să respingă este tocmai Sinele", spune Sankara. El poate fi doar căutat; deşi raţionalitatea poate fi folositoare în această căutare, rolul ei este doar acela de orienta mintea, de a o pregăti pentru acceptarea lui **atman** ca pe un fapt de experienţă.

Persoana umană, în esenţa ei, este **atman**. Individul sau fiinţa individuală, ego-ul (**jiva**), distinctă şi *apărând* ca posibil *obiect de cunoaştere* este iluzorie, făcând parte din domeniul **mayei** (iluziei) şi **avidyei** (neştiinţei). În sine, **atman** este identic cu **brahman**. **Jiva** (apariţia lui **atman** ca individ, ca trăind în lumea **maya**, limitat de atribute şi având o cunoaştere deficitară) nu este decât reflectarea, ca într-o oglindă, a lui **atman** în **avidya**. Descoperirea adevărului arată că numai **atman** este *real*.

Diferenţa dintre **jiva** şi **atman** apare numai în lumea **maya**. *Sinele individual* (**jiva**) şi *sinele cel mai înalt* (**atman**) diferă numai ca nume, cunoaşterea perfectă are ca obiect unitatea celor două. Sinele nu există ca pluralitate. El este numit printr-o multitudine de nume, dar este unul singur.

Sinele individual (**jiva**) e tributar iluziei că aparenta sa individualitate e reală şi suferă de o sete oarbă de existenţa individuală, fără a-şi da seama că această sete e sursa mizeriei sale. Setea de individualitate duce la acţiuni ce

produc rezultate (**karma**) care cauzează alte încarnări cu iluziile şi mizeria lor. **Jiva** este sufletul migrator ce trece dintr-o încarnare în alta până la eliberare.

Katha-Upanişad[1]

«II. 8. (Sufletul) nu e uşor de cunoscut, când cel care vorbeşte despre el este un om de rând; pentru că despre el se poate gândi în multe feluri. Dar când acela care-l proclamă nu vede deosebirea (între sufletul său şi cel universal) atunci nu mai există îndoială asupra lui; căci sufletul, fiind mai subtil decât ceea ce-i subtil, nu poate fi gândit.

12. Înţeleptul, contopindu-se cu sufletul universal şi meditând asupra zeului care cu greu poate fi privit, care-i ascuns în mister şi aşezat în cavitatea (inimii, în intelect), care stă în adâncime nepătrunsă şi care-i străvechi, leapădă bucuria şi întristarea.

19. Dacă cel care omoară crede că omoară, dacă cel omorât crede că-i omorât, amândoi greşesc. Sufletul nu omoară, nici nu este omorât.

III. 10. Căci mai presus de simţuri sunt obiectele lor; mai presus de obiecte. Mintea; mai presus de minte, intelectul; mai presus de intelect, marele suflet;

12. Sufletul acesta, ascuns în toate fiinţele, nu se manifestă. Dar e văzut de mintea ascuţită şi subtilă a celor cu vedere subtilă.

IV. 1. „Cel de-sine-stătător (Brahma) a deschis căile simţurilor în afară; de aceea omul priveşte în afară şi nu înspre sufletul din lăuntru. (Însă) înţeleptul care doreşte nemurirea îşi întoarce ochii (de la cele din afară) şi contemplează sufletul din lăuntrul său.»

Bhagavad-Gita[2]

«II. 52. Când cunoaşterea ta va trece peste hăţişul confuziei, atunci vei ajunge la nepăsarea faşă de ce ţi-e dat să auzi sau faţă de ce ai auzit.

V. 21. Cu Sinele desprins de contactele exterioare, găseşte în Sinele lui fericirea. Cu sinele unit cu Brahman prin yoga, el capătă fericirea nepieritoare.

23. Cel care poate în această lume, înainte de a se elibera de trup, să-şi stăpânească zbuciumul născut din dragoste şi ură, acel om este unit şi fericit.

VI. 6. Sinele este prietenul trupului pentru cel care s-a învins pe sine, însă pentru cel care nu-i stăpân pe sine se poartă ca un duşman în duşmănie.

29. Cel cu Sinele unit prin yoga vede Sinele în toate fiinţele şi toate fiinţele în Sinele său; el priveşte pretutindeni la fel.

---

[1] *Apud* Theofil Simenski, *Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1978.

[2] *Apud* Theofil Simenski, *op. cit.*

XIII. 11. Continua Cunoaştere a Sinelui Suprem, înţelegerea rostului cunoaşterii adevărului – aceasta este Cunoaşterea; ceea ce este altfel decât aceasta se numeşte necunoaştere.

12. Îţi voi dezvălui obiectul Cunoaşterii, pe care cunoscându-l se dobândeşte nemurirea; este supremul Brahman, fără de început, despre care se spune că nu este nici Fiinţa, nici Nefiinţa.

29. Cel care vede că pretutindeni toate faptele sunt îndeplinite de Natură, şi că Sinele este nefăptuitor, acela este cel care vede.

30. Când descoperă că diversitatea fiinţelor este Unitate, şi că numai aceasta se fărâmiţează, atunci se apropie de Brahman.

31. Fiind fără început şi lipsit de Tendinţe, Sinele Suprem este neclintit; deşi sălăşluieşte în corp, ..., el nu făptuieşte şi nu este întinat.»

***Tarka-samgraha*[1]**

«17. Sinele (*atman*) este substratul cunoaşterii (*jnana*). El este de două feluri: Sinele suprem (*parama-atman*) şi sinele individual (*jiva-atman*). Aici, Sinele suprem este Stăpânul Divin (*Işvara*) atotcunoscător şi este numai unu. Sinele individual este separat pentru fiecare corp, omniprezent şi etern.»

Karma

În *sens general* legea **karma** (legea acţiunii) semnifică faptul că toate acţiunile, bune sau rele, au consecinţe asupra vieţii individului, dat fiind că aceste acte sunt efectuate din pasiune şi din dorinţa pentru fructele lor. Această lege ne explică de ce există diferenţe între indivizi. **Karma** este *legea morală* ce guvernează nu numai viaţa şi destinul tuturor fiinţelor individuale, ci şi *ordinea lumii fizice*.

Cuvântul **karma** înseamnă (1) *legea* şi (2) *forţa* generată de o acţiune, având puterea de a produce efecte. **Karma** acţionează numai acolo unde acţiunea este efectuată pasional, cu lăcomie, cu dorinţa de câştig. Acţiunile *dezinteresate* sunt sustrase legii karmei. Eliberându-se de legăturile sale pasionale, sinele transcende **karma** şi poate trăi în libertate deplină.

Karma e o lege indestructibilă, cu caracter mecanic. Semnifică: lucrare, acţiune, natura faptului, destin, produs, efect. Un determinism instituit de acte şi rituri.

Scopul final e eliberarea de **karma**, prin **vidya** (cunoaştere), prin înţelegerea lui **atman**. Prin **vidya**, deoarece aceasta înseamnă, în cele din urmă, cunoaşterea şi imitarea lui Brahman, care creează şi susţine lumea, fără a lua parte la ea. Omul trebuie să înveţe să facă la fel. Omul este *condamnat* la acţiune.

«Karma e legea care condiţionează şi dirijează cu o ştiinţifică precizie fructificarea actelor. Orice acţiune e o cauză şi trebuie să aibă un efect, în aceeaşi existenţă sau într-una viitoare.»[1].

---

[1] *Apud* Theofil Simenski, *op. cit.*

«Cosmosul, Viaţa, au o funcţie ambivalentă. Pe de o parte, ele îl proiectează pe om în suferinţă şi, graţie karmei, îl integrează ciclului infinit al transmigraţiilor; pe de altă parte, îl ajută, indirect, să caute şi să găsească mântuirea sufletului, autonomia, libertatea absolută (**moksa**).»[2].

Bhagavad-Gita[3]

«II. 27 Moartea este sigură pentru cel născut; naşterea este sigură pentru cel mort; de aceea, lucrul fiind de neânlăturat, tu nu trebuie să te întristezi.

62. În omul ce-şi îndreaptă mereu gândul spre obiectele simţurilor, se naşte legătura cu ele. Din legătură se naşte dorinţa, iar din dorinţă apare mânia.

63. Din mânie ia fiinţă tulburarea minţii – pierderea ţinerii de minte, din pierderea ţinerii de minte – distrugerea minţii, iar prin distrugerea minţii se stinge şi el.

III. 4. nu prin abţinerea de la fapte (imposibilă) ajunge omul la nefăptuire şi nici prin renunţare la lume nu se capătă desăvârşirea spirituală».

9. În afara celor săvârşite pentru sacrificiu, restul faptelor înlănţuiesc lumea; în acest scop, îndeplineşte fapta, ... eliberat de legături (faţă de ea).

IX. 30. chiar un om rău, de mi se dăruieşte cu o dragoste exclusivă, trebuie socotit ca om bun; hotărârile lui sunt drepte.»

«Cine se încrede în destin, fără a face vreo sforţare, în zadar se osteneşte, ca o femeie care a dat peste un soţ neputincios.»[4]

Maya

Termenul deţine o poziţie cheie pentru explicarea lumii şi a destinului omului. Apare în primele scrieri vedice. Cele mai cunoscute interpretări ale sale sunt cele de „iluzie" sau „putere a iluziei", „aparenţă", „falsitate", „lumea ca aparenţă".

Trei etimologii au fost propuse:

- rădăcina **ma**: a măsura, a delimita, a demarca.
- rădăcina **ma/man**: a gândi, a crede, **a închipui**, a presupune, etc.
- rădăcina **mi**, cu sensul: a schimba, a substitui, a confunda, a modifica.

Maya denotă şi *puterea* zeilor de a produce efecte iluzorii, de a-şi schimba formele, de a apărea sub înfăţişări înşelătoare. Este vorba deci în acelaşi timp de

---

[1] M. Eliade, *Yoga*, editura Mariana, Craiova, 1991, p.46

[2] M.Eliade, *Patanjali şi Yoga*, Humanitas, 1992, p. 20

[3] **Bhagavad-Gita**, *apud* Theofil Simenski, *Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1978.

[4] **Mahabharata**, *apud* Theofil Simenski, *Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1978, p. 148.

o *putere*, de un *atribut al zeilor*. De asemenea, **maya** este şi o *putere miraculoasă de creaţie, putere misterioasă a voinţei*.

O altă conotaţie importantă este aceea de „putere, înţelepciune, abilitate subtilă", putere de pătrundere, judecată care permite posesorului să creeze ceva propriu fiinţelor puternice. Cel mai vechi sens al termenului pare a fi cel de *înţelepciune, cunoaştere*. Pentru poetul vedic însă înţelepciunea era *practică*.

3. Şcoala Samkya (câteva coordonate).

Şcoala Samkya reprezintă un realism dualist, postulând două realităţi ultime: **purusa** şi **prakriti**, independente ca existenţă.

Purusa. Un principiu inteligent, a cărui existenţă este *conştiinţa* (ca **itanya**). El este sinele distinct de corp, simţuri şi minte, aflat dincolo de lumea obiectelor. Conştiinţa eternă ce ghidează toate schimbările, fără a fi însăşi schimbarea.

Prakriti. Este materia primordială, cauza ultimă lumii, principiu etern şi inconştient (**jada**), mereu schimbător, având ca scop satisfacerea lui **purusa**. Are trei constituenţi (**gunas**): **sattva, rajas** şi **tamas**, menţinuţi de către **prakriti** în stare de echilibru. Aceşti constituenţi nu sunt calităţi sau atribute, ci *elemente substanţiale* a căror existenţă este inferată din existenţa *plăcerii, durerii* şi *indiferenţei*, existente în toate lucrurile individuale.

Prakriti este marele germen al universului. **Mahat** (marele), este conştient sub influenţa lui **purusa**. Reprezintă „treziera" naturii din somnul său cosmic şi apariţia gândirii. Este gândul creator, intelectul (**buddhi**). El se transformă şi ajunge să sesizeze pe „eu", pe „al meu". Astfel ajunge să se *identifice* (**ahankara**) pe sine şi să se considere un agent activ (deşi în realitate nu este).

Prin exces de **sattva** (plăcere) se nasc cele cinci organe ale cunoaşterii, cele cinci organe ale acţiunii şi mintea.

Prin exces de **tamas** (indiferenţă) apar cele cinci elemente subtile: potenţialităţile sunetului, culorii, gustului, mirosului, senzaţiei tactile.

Bhagavad-Gita

XIV. 5. *Sattva, rajas* şi *tamas* sunt Tendinţele născute din Natură. Ele înlănţuie în trup, o tu cel cu braţul mare, pe neclintitul întrupat.

6. Între acestea, *sattva* fiind fără de pată, este lumină şi ne-chin. Ea înlănţuie prin legătura fericirii şi prin legătura cunoaşterii.

7. *Rajas*, să ştii, are pasiunea ca esenţă, se naşte din sete şi legătură. Ea înlănţuie, o fiu al lui Kunti, pe cel întrupat, prin legătura faptei.

8. *Tamas*, să ştii, este necunoaşterea, este tulburarea minţii, a tot ce este întrupat. Ea înlănţuie prin delăsare, lene şi somn, o Bharata.

9. *Sattva* leagă de fericire, *rajas* – de acțiune, *tamas* însă, învăluind cunoașterea, leagă de delăsare.

10. *Sattva* apare învingând pe *rajas* și *tamas*, ...; *rajas* învingând pe *sattva* și *tamas*, iar *tamas* învingând pe *sattva* și *rajas*.

11. Când lumina, Cunoașterea, ia naștere în toate porțile acestui trup, atunci să se știe că *sattva* a sporit.

12. Năzuința vie, activitatea, trecerea la fapte, neliniștea, dorința, ele se nasc când sporește *rajas*.

13. Întunecarea și neactivitatea, delăsarea și întunecarea minții, ele se nasc când sporește *tamas*.

18. Cei care se află în *sattva* merg în sus; cei care țin de *rajas* stau la mijloc; cei care stau sub acțiunea ultimei dintre tendințe, cei care țin de *tamas*, merg în jos.

Filosofia greciei antice. Presocraticii.

Izvoarele filosofiei presocratice

Textele filosofiei greceşti presocratice, cele păstrate până la noi, au fost colectate în câteva lucrări monumentale care au devenit de referinţă pentru cercetători. Principalele lucrări care conţin fragmentele filosofiei presocratice sunt următoarele[1]:

Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I-III, îngrijită de Walter Krantz, 1935-1937 (conţine fragmentele şi relatările despre filosofii presocratici).

Hermann Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin, 1901 (conţine fragmentele filosofilor care au scris în versuri (Xenofanes, Parmenide, Empedocle, Timon Sillograful).

Ingram Bywater, *Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxford, 1877.

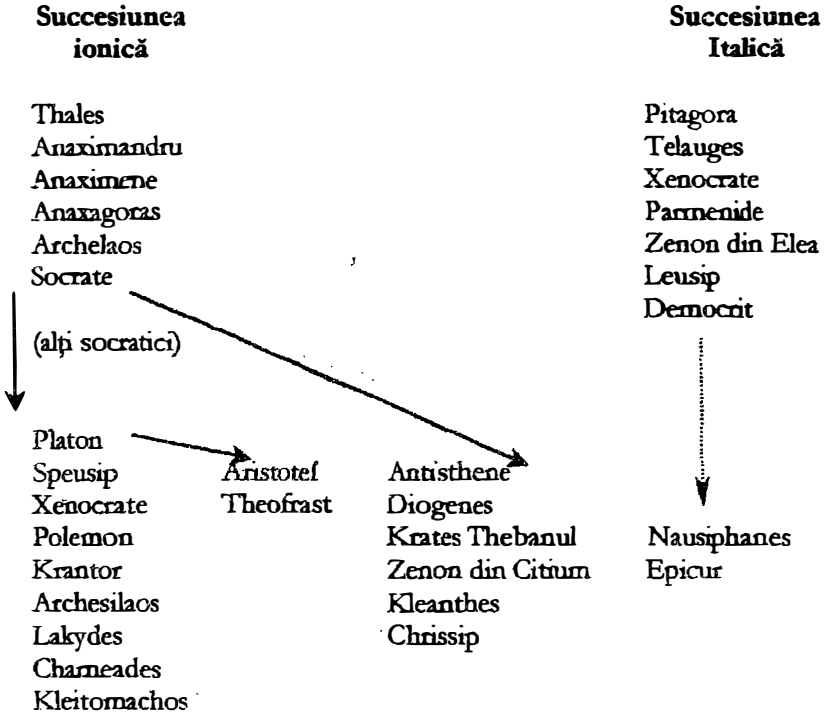
Există şi izvoare indirecte, pe care Aram Frenkian le clasifică în 11 categorii:

1. *Doxografiile*, expuneri despre opiniile şi dictrinele filosofilor;
2. *Biografiile*, descrieri ale vieţilor filosofilor;
3. *Succesiunile filosofilor*, scrieri care descriu raporturile între filosofi, ca profesori şi discipoli;
4. *Sectele filosofice*, lucrări care cercetează filosofii din perspectiva *şcolilor* din care făceau parte;
5. *Cronologiile*, descriind datele, perioadele istorice în care a trăit fiecare filosof.;
6. *Listele de omonimi*, scrieri care cercetează biografiile unor filosofi cu nume identice sau asemănătoare;
7. *Testamentele filosofilor*, plasate între izvoarele indirecte deoarece, deşi redactate de filosofii înşişi, oferă numai informaţii despre viaţa şi caracterul acestora;
8. *Scrisorile filosofilor*, de asemenea texte scrise de filosofi, dar considerate izvoare indirecte deoarece nu dau informaţii despre doctrină decât indirect, unele dintre ele fiind chiar apocrife;
9. *Cataloagele cu titlurile scrierilor filosofilor*, importante mai ales în cazurile în care textele filosofice ca atare s-au pierdut;
10. *Referate fără caracter doxografic*, cum ar fi textele de combatere sau textele în care anumiţi filosofi au fost citaţi ca autorităţi;
11. *Imitaţiile*, adică textele care reproduc stilul şi ideile unui filosof.

---

[1] După Aram Frenkian, "Studiu Introductiv" la Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*. Editura Polirom, Iaşi, 1997.

Succesiunea filosofilor
(după Sotion din Alexandria, 170 î. H.)[1]



Pentru doxografii antici stabilirea succesiunilor pare a fi fost o problemă majoră. Succesiunea lui Sotion este una din cele mai importante.

Deşi azi se consideră că lista stabilită de Sotion este perimată, cunoaşterea ei este indispensabilă întrucât ea redă felul în care erau considerate *de către cei vechi* relațiile dintre școlile filosofice

[1] După Aram Frenkian, *Op. cit.*, p. 19.

Seminarul 5: Şcoala Ioniană şi pitagorismul

Referate:

1. Filosofie şi mit în cultura greacă.
2. Fragmentul lui Anaximandru.
3. Teoria numerelor în filosofia pitagoreică.

1. Mit şi filosofie la grecii antici.

Elinii înşişi şi-au pus problema originii filosofiei; desigur, a filosofiei în sine, ca preocupare generic umană, căci pentru ei filosofia nu era decât una: *a lor*. Uneori conced anumite merite şi barbarilor, cu toate că nu par a şti cu exactitate prea multe despre ei. Iată cum sintetizează Diogenes Laertios această problemă:

«Unii autori susţin că studiul filosofiei a început la popoarele străine. Ei susţin că perşii au avut pe magi, babilonienii şi asirienii pe chaldei şi indienii pe gimnosofişti, iar celţii şi galii pe aşa-numiţii druizi sau semnotheoi, după cum afirma Aristotel în lucrarea *Despre magie* şi Sotion în Cartea a douăzeci şi treia a scrierii sale *Succesiunile filosofilor*. De asemenea, ei spun că Mochos a fost fenician, Zamolxis trac, iar Atlas libian. Egiptenii cred că Hefaistos a fost fiul lui Neilos, că el a început filosofia, reprezentanţii ei de frunte fiind preoţii şi profeţii.

(...) Dar aceşti autori uită că realizările pe care ei le atribuie barbarilor aparţin grecilor, cu care începe nu numai filosofia, dar şi însuşi neamul omenesc. (...)

Astfel, filosofia începu de la elini şi chiar numele ei refuză să fie tradus într-o limbă străină.

(...) Filosofia însă a avut două începuturi, unul făcut de Anaximandru, altul de Pitagora. Primul a fost discipolul lui Thales, iar pe Pitagora l-a învăţat Ferekyde. De la unul se formă şcoala numită ionică, şi anume din Milet; de la Pitagora purcede şcoala italică, fiindcă el îşi desfăşura cea mai mare parte din activitatea lui filosofică în Italia. »[1]

Elenii se considerau ei înşişi „lumea" întreagă: culme a civilizaţiei, centru al pământului, *„summum bonum"* al umanităţii. Nu va fi o figură de stil afirmaţia lui Epicur că Zeii locuiesc liniştiţi în intercosmi bând nectar şi vorbind greceşte, singura limbă care li se potriveşte. Este foarte probabil ca nu numai grecii să fi avut o astfel de reprezentare despre ei înşişi. Este foarte sigur însă că, aşa cum s-a înrâurit până la noi, filosofia ei au iscusit-o. Ei sunt primii care dau umanităţii ceva mai mult decât mitologie în stare ingenuă. Cum a fost posibil aşa ceva şi, mai ales, cum a fost posibilă, în spaţiul elen, tecerea de la mit la filosofie?

---

[1] După Diogene Laertios, *Despre viaţile şi doctrinele filosofilor*, traducere de C.I.Balmuş, studiu introductive şi comentarii de Aram Frenkian, editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 65, 67.

Poziţiile clasice privitoare la ruptura, respectiv continuitatea mit-filosofie la vechii greci au fost disputate în mod paradigmatic de exegeţii britanici John Burnet şi F.M. Cornford. Împărtăşind opinia că filosofia greacă apare ca o ruptură acută a spiritului raţional faţă de mituri, John Burnet accentuează contribuţiile ştiinţifice şi metodele experimentale practicate de primii filosofi greci. El scrie:

«Este prin urmare eronată încercarea de a căuta originile ştiinţei ioniene în idei mitologice de orice fel. (...) Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de folosirea cuvântului *theos* în fragmentele care ne-au survenit. Este adevărat că ionienii l-au aplicat „substanţei prime" şi lumii lumilor, dar aceasta nu înseamnă nici mai mult nici mai puţin decât utilizarea altor epitete divine ca „fără vârstă" şi „fără moarte"...

Această utilizare non-religioasă a cuvântului „zeu" este caracteristică întregii perioade de care ne ocupăm şi este de primă importanţă să ne dăm seama de acest lucru pentru a nu cădea în eroarea de a deriva ştiinţa din mitologie.[1]»

Pe de altă parte, F.M. Cornford susţine ideea de *continuitate* între mit şi filosofie, încercând să arate că aşa-numitele descoperiri ştiinţifice ale Ionienilor nu erau decât idei dinainte ştiute iar aşa-zisele „experimente" erau mai degrabă practicate de şcolile medicale decât de cele filosofice.

«Problemele Ionienilor nu erau probleme practice, care să le impună necesitatea de a-şi ascuţi competenţele în a învinge dificultăţi mecanice. Problemele lor nu se rezolvau prin „experiment", în sensul larg de *încercare şi eroare*. Şi, aşa cum am văzut, aceşti filosofi neglijau, într-o măsură menită să uimească o minte modernă, verificarea enunţurilor lor prin experiment, în sensul ştiinţific al chestionării naturii cu întrebări al căror răspuns nu poate fi anticipat.»[2]

«În prima parte a acestei cărţi (...) am examinat opinia conform căreia expresia finală a filosofiei Ioniene a fost pre-eminent ştiinţifică. Am găsit că nu era vorba despre aşa ceva, ci de o structură dogmatică bazată pe premise *a priori*.»[3]

Aceste premise *a priori* vin, după opinia lui Cornford, din fondul mitologic străvechi. Mai mult, majoritatea problemelor pe care exegeţii moderni le atribuie grecilor sunt false. Exista un fond solid de cunoştinţe mitologice la care filosofii nu au renunţat, cum ar fi de exemplu cosmogoniile împreună cu premisele lor fundamentale, pe care ei nu încercau să le înlocuiască.

---

[1] John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1920, "Introduction" (traducere Claudiu Mesaroş).

[2] F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, pp. 10-11 (traducere Claudiu Mesaroş). Un excelent rezumat al poziţiei lui Cornford se poate consulta la Jean-Pierre Vernant, în *Mit şi gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, pp. 447-490.

[3] *Idem*, p. 159

«Induşi în eroare de obiceiul lui Aristotel de a-şi privi predecesorii din perspectiva măsurii în care aceştia au anticipat una sau mai multe din cele patru cauze proprii gândirii lui (materială, formală, eficientă şi finală), istoricii filosofiei au preluat ideea că Ionienii ar fi fost preocupaţi doar de „principiile materiale", cum ar fi apa sau aerul. În consecinţă aceştia au fost prezentaţi ca preocupându-se de întrebarea: „Care este substanţa unică (materială) ce stă la baza tuturor lucrurilor?" Or, dacă aruncăm o privire asupra sistemelor în sine, vedem că întrebarea la care ele răspund este alta: „Cum a apărut o lume multiplă şi ordonată dintr-o stare de lucruri primitivă?"»[1]

Altfel spus, Cornford ne sugerează că există o unitate tematică a filosofiei greceşti: problema relaţiei Unu-Multiplu, *întrebarea asupra posibilităţii* acestei înlănţuiri.

*

Aristotel identifică începutul filosofiei cu *mirarea* (θαυμάζειν), acceptând că şi „iubitorul de mituri" este un filosof..

«şi oamenii de azi şi cei vechi când au început să filosofeze au fost împinşi de mirare, miraţi mai întâi, cum vor fi fost, de dificultăţile mai simple, ca apoi, înaintând puţin câte puţin, de punerea problemelor mari, ca, de pildă, acelea privitoare la mişcările lunii, ale soarelui şi astrelor, la naşterea universului. Acela care îşi pune o problemă şi se miră în sine ia seamă de neştiinţa sa. De aceea şi iubitorul-de-mit este, într-un fel, filosof. Căci mitul a fost imaginat pe seama celor mirabile. Astfel încât, dacă aceia au început să filosofeze pentru a ieşi din ignoranţă, este limpede că au căutat să ştie pentru a înţelege, iar nu în vederea unui folos. Un fapt care s-a întâmplat constituie încă o probă. Anume mai toate cele dependente de nevoi ca, de altfel, şi acelea aplicate bunăstării plăcute a timpului erau deja când s-a pornit căutarea în acest mod de înţelepciune.»[2]

---

[1] *Ibidem.*

[2] Aristotel, *Metafizica*, 982b 11-25. Traducere Gheorghe Vlăduţescu, Editura Paideia, Bucureşti, 1998.

Oricum ar sta lucrurile, putem observa că filosofia greacă începe sub semnul unei îndepărtări de mitologia tradiţională, prin prezenţa argumentaţiei, a dialecticii, putând semnifica o criză a autorităţii cuvântului inspirat. Observăm apoi că cei inspiraţi de muze, aflaţi în starea de „nebunie divină", cum va spune Platon, nu sunt nicidecum filosofii. Este foarte interesant că cele nouă muze tradiţionale, fiicele lui Zeus şi ale Mnemosynei, nu inspiră decât pe poeţi, dansatori, autorii dramatici, cântăreţi, istorici (în sensul pe care-l avea termenul de *hystorikoi, historia* – „a învăţa prin observaţie") şi pe astrologi:

Muza	Arta pe care o patronează
Calliope	Poezia epică (eroică)
Erato	Poezia erotică
Euterpe	Muzica (poezia lirică)
Terpsichore	Dansul, muzica corală
Polyhymnia	Cântatul, retorica
Melpomene	Tragedia
Thalia	Comedia
Clio	Istoria
Urania	Astronomia

Nu este mai puţin adevărat că **Clio**, de exemplu, în calitate de muză a învăţării prin investigaţie (acesta este sensul mai larg pe care trebuie să-l atribuim *historiei* (ceea ce s-a tradus ulterior prin „Istoria") poate include şi filosofia, cel puţin aşa cum apare ea la ionieni, nu întâmplător numiţi *fysiologoi* („naturalişti", „cercetători ai naturii") iar activitatea lor *historia*. Chiar dacă această încadrare ar fi validă, *historia* nu reprezintă, totuşi, un sinonim al filosofiei, decât dacă o limităm la Şcolile ioniene. Pentru Platon aceasta nu va reprezenta decât un început al filosofiei ca atare, iar pentru Aristotel, un început metodologic. Chiar şi aşa, ceea ce stă sub îngăduinţa muzei nu este *toată* filosofia ci, eventual, începutul ei, fie istoric, fie metodologic. Restul e îndepărtare, « zbor » autonom.

«În secolul al VI-lea, cuvintele „filosof" şi „filosofie" nu existau încă. Prima folosire atestată a lui *philosophos* se pare că ar figura într-un fragment atribuit lui Heraclit, la începutul secolului al V-lea. De fapt, aceşti termeni se încetăţenesc numai o dată cu Platon şi Aristotel, căpătând un sens precis, tehnic, şi în unele privinţe polemic. A se afirma „filosof" înseamnă nu numai a-i continua şi a-i depăşi pe înaintaşi, înseamnă *a nu fi*, precum milesienii, un „fizician" ce se limitează la o investigare a naturii (*historia peri physeos*) şi nici unul

dintre acei oameni denumiți încă *sophos*, înțelept, în secolele al VI-lea și al V-lea, cum sunt cei Șapte Înțelepți, printre care se numără Thales. Filosoful se delimitează, însă, și de *sophistes*, precum erau acei iscusiți gânditori, experți *în arta cuvântului*, maeștri ai persuasiunii, posedând o pretinsă competență universală, ce se vor manifesta în cursul secolului al V-lea și care vor fi considerați de Platon, spre a-și clarifica mai bine statutul disciplinei sale, drept prototipul negativ opus filosofului autentic»[1].

*

Ca și mulți alți exegeți, Karl Popper se întreabă cum a apărut cultura greacă, cu filosofia și artele ei, așa-numitul „miracol grec".

«Dar ce putem spune despre miracolul grec originar – nașterea poeziei grecești, a artei, a filosofiei și științei – adevărata origine a raționalismului occidental? Răspund că miracolul grec, *atâta cât poate fi el explicat*, s-a datorat de asemenea conflictului cultural. Mi se pare că aceasta este într-adevăr una din lecțiile pe care Herodot dorește să ni le transmită prin *Istoria* sa.

... Thales și Anaximandru au întemeiat împreună o nouă tradiție de școală: *tradiția critică*...

Totuși și în școala ioniană găsim o tradiție care a conservat cu grijă învățătura fiecărui maestru, care însă, nu mai puțin, s-a regăsit în învățătura lor reîmprospătată de către fiecare generație. Explicația mea conjecturală a acestui fenomen unic este că el a început atunci când Thales, întemeietorul ei, l-a încurajat pe Anaximandru, urmașul său, să vadă dacă ar putea găsi o explicație mai bună decât a fost el în stare să dea, pentru stabilitatea aparentă a pământului. Oricum s-ar fi întâmplat aceasta, invenția metodei critice n-ar fi putut să apară fără impactul unui conflict cultural.»[2]

---

[1] Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică*, traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu, cuvânt înainte de Zoe Petre, Editura Meridiane, București, 1995, pp. 482-483.

[2] Karl Popper, *Mitul contextului*, Traducere de Florin Lobonț și Claudiu Mesaroș, Editura Trei București, 1998, pp. 60-66.

*

Anaximene despre moartea lui Thales:

«Thales, fiul lui Examyes, a avut la bătrâneţe un sfârşit nefericit. Într-o noapte ieşi din curtea casei, cu slujitoarea lui, cum îi era obiceiul, ca să privească stelele. Cufundat în contemplarea lui, uită unde se afla, dădu de marginea unei fântâni şi căzu înăuntru. Milesienii au pierdut astfel pe astronomul lor. Noi, care i-am fost elevi, să-i cinstim amintirea şi să facem ca ea să fie cinstită şi de copiii şi discipolii noştri; să nu încetăm de a-i repeta, între noi, cuvintele; şi să începem fiecare convorbire a noastră menţionându-l pe Thales»[1].

Diogenes Laertios despre Anaximandru:

«Anaximandru, fiul lui Praxides, s-a născut în Milet. Principiul şi elementul, spunea el, este infinitul, fără să definească de era aer, apă sau altceva. Susţinea că părţile sunt supuse schimbării, dar că întregul rămâne neschimbat; că pământul, care-i de formă sferică, stă în mijlocul lumii, ocupând locul din centru; că luna, strălucind cu o lumină de împrumut, îşi ia lumina de la soare; apoi, că soarele nu-i mai mic decât pământul şi-i alcătuit din cel mai curat foc.»[2]

*

2. Fragmentul lui Anaximandru.

Fragmente introductive:

«Dacă Thales şi-a câştigat titlul de prim filosof al Grecici în special datorită abandonării formulelor mitologice, Anaximandru este primul despre care există dovezi concrete că ar fi avut încercări extinse şi detaliate de a explica toate aspectele lumii experienţei umane.

(...) *„Despre natură"* era un titlu general standard care se atribuia tuturor celor pe care Arisotel i-a numit φυσικοί, adică, aproape toţi presocraticii»[3].

«Aici în Ionia, pe coasta vestică a Asiei Mici, sub guvernare Lidiană şi Persiană, s-a întâmplat ceva în secolul al şaselea înainte de Christos, ceva ce noi numim începutul filosofiei europene. (...) Aceşti oameni, locuitori ai uneia dintre cele mai mari şi prospere cetăţi

---

[1] Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 95.

[2] După Diogene Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, traducere de C.I.Balmuş, studiu introductive şi comentarii de Aram Frenkian, editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 94.

[3] G.S.Kirk şi J.E. Raven, *The Presocratic Philosophies. A Critical History with a Selection of texts*, Cambridge, At The Cambridge University Press, 1957, pp. 100-101. Vezi şi nota 1, p. 102 : « περὶ **φύσεος** era aplicat în mod omogen oricărei scrieri care se ocupa, într-un fel sau altul, de natură ». Traducere Claudiu Mesaroş.

greceşti, cu numeroase colonii proprii şi contacte îndepărtate, erau dăruiţi cu o curiozitate inepuizabilă privind natura lumii externe, procesul prin care a ajuns la starea ei actuală şi structura sa fizică. În încercările lor de a-şi satisface această curiozitate intelectuală ei nu au exclus în nici un fel posibilitatea unei acţiuni divine, dar au ajuns la o concepţie diferită de politeismul curent al societăţii greceşti contemporane. Ei credeau că lumea a apărut dintr-o unitate primordială şi că această substanţă unică continuă să fie temeiul permanent al întregii sale fiinţe, chiar dacă aceasta apare în forme şi manifestări diferite. Schimbările erau posibile datorită unei mişcări permanente a substanţei primordiale, cauzată nu de un agent extern ci datorată caracterului său esenţial însufleţit. (...) Fiind eternă şi cauzatoare a propriei mişcări şi schimbări, ca şi a întregii lumi ordonate a pământului, cerului şi mării, entitatea primordială era firesc considerată a merita epitetul de „divină"»[1].

Extrem de concis şi dificil de interpretat, fragmentul lui Anaximandru este cel mai vechi text filosofic grec păstrat până la noi. Iată-l, în original:

SIMPLIC. Phys. 24, 13 [vgl. A 9] Ἀ. ... ἀρχὴν .... εἴρηκε τῶν ὄντων *τὸ ἄπειρον* .... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Termeni fundamentali:

ἀρχή - *început, obârşie (= principiu).*
ἄπειρον - *nelimitatul*
γένεσίς – *naştere, generare*
φθορα - *pieirea*
δίκη - *dreptate*
χρόνος - *timpul*

Traduceri:

1. «Începutul lucrurilor este *apeiron*-ul... De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea; căci ele trebuie să-şi dea [să-şi facă] dreptate şi să-şi dea răspiată unele altora pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului»[2]

2. «Începutul lucrurilor este apeiron-ul... De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu

---

[1] W.K.C.Guthrie, *A History Of Greek Philosophy*, Volume 1: The Earlier presocratics and the Pythagoreans, Cambridge University Press, 1992, pp. 3-4.

[2] Traducere Viorel Colţescu

necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului...[1].»

3. «De acolo de unde se trage naşterea realităţilor, *de* la acele lucruri vine şi pieirea întru acestea, după legiuita cuviinţă. Căci ele au a-şi da socoteală şi unele altora pentru nedreptate, potrivit cu rânduiala timpului»[2]

4. «Pieirea lucrurilor are loc, în conformitate cu necesitatea în acelaşi (element) din care s-au născut. Căci ele dau socoteală şi ispăşesc unele faţă de altele nedreptatea pe care au comis-o după orânduirea timpului (traducere A. Frenkian).[3]»

5. «De unde vine naşterea fiinţelor acolo le întoarce moartea lor, după destin, căci ele plătesc unele altora pedeapsă şi ispăşirea nedreptăţii lor după ordinea timpului (traducere Rivaud).[4]»

6. «Şi lucrurile se reîntorc mereu acolo de unde s-au născut, cum este potrivit, căci ele dau reparaţie şi satisfacţie unele altora pentru nedreptatea lor, după rânduiala timpului» («*And into that from which things take their rise they pass away once more, as is proper; for they make reparation and satisfaction to one another for their injustice according to the ordering of time*» – trad. Burnet)[5].

7. «Dar acolo unde-şi au originea, tot acolo se şi întorc lucrurile, conform necesităţii; căci ele plătesc recompensă şi pedeapsă unul altuia pentru nedreptatea lor, în acord cu timpul riguros stabilit» (trad. Diels).[6]

8. «Nedeterminatul, începutul celor ce sunt...
de unde-şi au obârşia toate,
de acolo le vine şi pieirea,
după lege;
căci ele,
potrivit rânduielii timpului,
dau seama unele altora,
pentru lipsa lor de măsură...» (trad. I. Maxim)[7].

---

[1] Traducere de M. Marinescu-Himu, în: Adelina Piatkovski şi Ion Banu (coordonatori), *Filosofia greacă până la Platon*, I, partea 1, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1979.

[2] Traducere de Constantin Noica, în *Fragmentele presocraticilor*, volumul I, traducere integrală după ediţia Diels-Kranz cu introducere şi note de Simina Noica şi Constantin Noica, Editura Junimea, Iaşi, 1974, p. 138.

[3] După Ion Maxim, "Fragmentul lui Anaximandru", în *Revista de filosofie*, 3/1975, Editura Academiei, Bucureşti, pp. 387-391.

[4] *Ibidem*.

[5] Am efectuat traducerea românească a versiunii Burnet după John Burnet, *Early Greek Philosophy*, (1892).

[6] *Apud* Martin Heidegger, "Der Spruck des Anaximander", *Holzwege*, 1950.

[7] Ion Maxim, *loc. cit.*

Toate variantele de traducere reflectă ideea unei *ciclicităţi*: de unde vin, acolo se întorc toate. Principiul (*arche*) este infinit (*nelimitat*). El nu poate fi îngrădit dar nici el însuşi nu are limită proprie, deci nu are un *loc* anume. „Cel fără limită" sau „cel neîngrădit", în greceşte *apeiron*, este totodată punctul de pornire şi încheierea unui ciclu cosmic pe care elementele îl parcurg conform rânduielii timpului. Heidegger[1] se întreabă „Despre ce este vorba în acest fragment?", spunând că τῶν ὄντων se referă la fiinţă în general, mai mult decât la lucruri ori elemente. Este vorba de totalitatea fiinţei sau de fiinţa multiplă, incluzând lucruri naturale, artefacte şi esenţe. Legea acestui ciclu, χρεών, tradus prin *necesitate*, este de fapt *natura*. Pentru a percepe şi mai adecvat, Heidegger propune înţelegerea juridică a termenilor naştere, pieire şi necesitate. În acest sens necesitatea (χρεών) trebuie înţeleasă ca uz, cutumă, trebuinţă, în sensul de activitate agreată pe care o practicăm curent (engl: *brook*, germ: *fruchten, Frucht*, lat: *frui*). Deci fiinţele se întorc de unde au venit conform unei necesităţi impuse de firescul naturii lor, de felul lor de a exista ca atare. Această natură este de fapt o limitare căci lucrurile nu sunt *fiinţe* în mod deplin ci simple *prezenţe*, fiinţa prezentificată, ceea ce *subzistă* mai degrabă decât există. Prin opoziţie, principiul este fiinţă care există fără limitele impuse de o atare natură.

Acest principiu este în acelaşi timp şi lege universală, sursă a „dreptăţii" tuturor elementelor universului, conform căreia, de unde provin toate, tot acolo se vor întoarce, adică într-un singur loc, în *apeiron*. Căci diferenţierea actuală a elementelor este un dezechilibru, o luptă permanentă a opuşilor şi diferiţilor, deci un fel de „nedreptate" care va trebui la un moment dat să ia sfârşit. Restabilirea „dreptăţii" universale înseamnă reîntoarcerea tuturor lucrurilor şi elementelor la starea lor iniţială, aceea de principiu. Atunci nu va mai fi timp, nici multiplicitate, nici mişcare, căci mişcarea însăşi nu este altceva decât procesul de îndepărtare ori de apropiere faţă de starea originară. Timpul nu este altceva decât ritmul sau măsura conform căreia elementele purced *din* şi se reîntorc *în* starea lor iniţială.

După părerea lui W.K.C.Guthrie[2], cea mai potrivită explicaţie dată *apeironului* este cea a lui Kahn, conform căreia Anaximandru concepea universul ca un organism viu, astfel încât

«pentru un milesian, ei [opuşii] nu preexistau în ἄπειρον mai mult decât preexistă copiii în corpul părinţilor înaintea concepţiei.»

---

[1] M. Heidegger, *op. cit.*

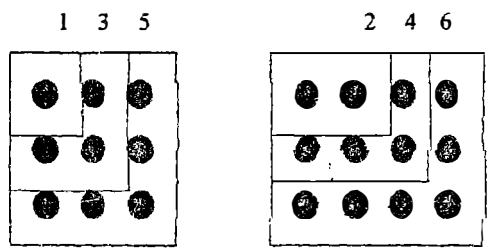
[2] W.K.C.Guthrie, *A History Of Greek Philosophy*, Volume 1: The Earlier presocratics and the Pythagoreans, Cambridge University Press, 1992, p. 87, nota 2.

3. Doctrina pitagoreică a numerelor.

Diogenes Laertios, despre moartea lui Pitagora:

«Pitagora îşi găsi sfârşitul în felul următor: pe când stătea, într-o zi, cu apropiaţii lui în casa lui Milon, s-a întâmplat ca locuinţa să-i fie incendiată, din gelozie, de către unul dintre aceia care nu fuseseră socotiţi vrednici să fie primiţi în tagma lui, deşi unii spun c-a fost fapta locuitorilor din Crotona, grijulii să se apere împotriva instalării unei tiranii a lui Pitagora. Acesta fu prins pe când încerca să scape, a alergat până la un câmp cu bob, unde s-a oprit, spunând că vrea mai bine să fie prins decât să calce bob şi a fost omorât de urmăritori, (preferând mai repede să moară decât să-şi dezvăluie doctrina)[1].

Principiul tuturor numerelor este Unitatea. Unitatea conţine în sine perechea şi neperechea (parul şi imparul), deoarece, adăugată unui număr cu soţ dă un număr fără soţ iar adăugată unui număr fără soţ dă un număr cu soţ. Ceea ce e fără soţ este considerat limitat, finit şi perfect (prin reprezentare grafică, numerele nepereche dau un *pătrat,* figură finită, perfectă), iar ceea ce e cu soţ este nelimitat, infinit (prin reprezentare grafică, numerele cu soţ dau un dreptunghi, figură infinită şi imperfectă - nedesăvârşită).



a) numerele fără soţ reprezintă pătrate

b) numerele cu soţ reprezintă dreptunghiuri

Fig. 1.
Reprezentarea prin puncte a numerelor impare şi a numerelor pare la pitagoreici.

1. Diogenes Laertios, [illegible], p. 273.

Reprezentarea prin puncte a numerelor pare şi impare se datorează faptului că principiul de generare a tuturor numerelor este unitatea, care conţine în sine parul şi imparul, adică principii diferite. Din unitate ia naştere diada (doimea) care este infinită, altfel spus nedeterminată, iar din doime (dualitate) se nasc celelalte numere prin adăugarea succesivă a unităţii. Numărul zece este considerat şi el perfect deoarece reprezintă o nouă unitate, de la care re-începe numărătoarea. Totodată, numărul zece se obţine din însumarea primelor patru (1+2+3+4=10), motiv pentru care se mai numeşte tetraktis. Membrii ordinului religios al pitagoreicilor obişnuiau să jure pe numărul zece, *decada cea sfântă.*

Monada corespunde punctului, doimea corespunde liniei (ca mişcare a punctului), treimea reprezintă suprafaţa (prin mişcarea liniei) iar tetrada formează un corp (este suprafaţa mişcată). În acest fel se consideră că iau naştere corpurile din numere.

Fragmente[1]:

«39. Iată câteva dintre recomandările sale. Să nu distrugi nici să vatămi o plantă comestibilă care are fructe; nici să ucizi sau să răneşti vreun animal care nu este periculos. Dacă cineva ţi-a încredinţat un tezaur, nu numaidecât de bani, ci şi de cuvinte, păstrează-l cu credinţă pentru cel care ţi l-a dat; să recunoşti trei categorii distincte de lucruri demne de a fi cercetate care se cuvin înţelese şi puse în practică; mai întâi, ceea ce este nobil şi frumos, apoi ceea ce este folositor vieţii; în al treilea şi în ultimul rând, ceea ce este plăcut, cu observaţia că Pitagora nu admitea plăcerea vulgară şi înşelătoare, ci numai pe cea fermă, decentă, care nu dă prilej de calomnii»

(Porphyrios, *Viaţa lui Pitagora,* Editura Polirom, Iaşi, 1998, pp. 51-52.)

«11. (...) Pythagoras a mers la Zaratas chaldeul (Zarathustra). Acesta îi arătase că încă de la început fiinţele vii erau generate de două principii: tatăl şi mama. Că tatăl este *lumina*, iar mama *întunericul* şi părţi ale *luminii* sunt căldura, uscăciunea, uşurimea şi iuţeala, iar ale *întunericului* sunt frigul, densitatea, umezeala, greutatea şi încetineala. Din acestea se alcătuieşte întregul kosmos: din principiul masculin şi din cel feminin. (HIPPOLYTOS, *Ref.,* I, 2, 12).

21. Pythagoras, cel dintâi, a numit cuprinderea tuturor lucrurilor *kosmos*, de pe urma rânduielii ce domneşte în alcătuirea sa. (AET. II, 1,1).

Termenul de *kosmos* are, în fiziologia greacă, sensul de *rânduială, ordine frumoasă,* chiar „podoabă". Astfel, la Pitagora universul este ordine, armonie, articulare frumoasă. Există o armonie desăvârşită a corespondenţelor micro-

[1] După *Filosofia greacă până la Platon,* Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1979, pp. 9-131. Traducerea fragmentelor aparţine lui M. Nasta. O ediţie bilingvă a fragmentelor pitagoreice o datorăm editurii Paideia, 1998.

macro, o „structură" perfectă, muzical-matematică, de unde valoarea simbolică a fiecărui element care compune această organizare. Astfel sunt explicabile teoriile matematice şi geometrice despre structura lumii, ca şi numeroasele precepte pitagoreice de comportament.

23. (...) Drept elemente ale numărului ei socot perechea şi neperechea, iar dintre acestea primul este infinit, celălalt finit. Unitatea provine din amândouă elementele (căci este şi pereche şi nepereche), iar numărul din unitate. Dealtfel, după cum s-a spus, cerul întreg înseamnă pentru ei numere. Alţii apoi, care fac parte din aceeaşi şcoală, spun că există zece principii, orânduite după înrudirea lor: finitul şi infinitul, neperechea şi perechea, unul şi pluralitatea, dreapta şi stânga, masculin şi feminin, repaos şi mişcare, plan şi curb, lumină şi întuneric, bun şi rău, pătrat şi oblong... (DK 58 B5)»

Un fragment important despre pitagoreici ne înfăţişează o *cosmogonie.*

«24. Principiul tuturor lucrurilor este unitatea (ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μοναδα), iar din această unitate provine doimea nedefinită (ἀόριστον δυάς), servind ca suport material unităţii care este cauza (αιτια). Din unitate şi din doimea nedefinită se trag numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide, din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru la număr: focul, apa, pământul şi aerul. Acestea se transformă şi trec pe rând prin toate lucrurile. Astfel se naşte din ele Universul însufleţit (κόσμος ἔμψυχον), înzestrat cu raţiune, sferic şi cuprinzând la mijloc pământul...» (Diog. Laert., VIII, 24)

Diog. Laert., VIII 24. ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μονάδα, ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίωι ὄντι ὑποστῆναι, ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα, ἐκ δὲ τούτων τὰς γραμμάς, ἐξ ὧν τὰ ἐπίπεδα σχήματα, ἐκ δὲ τῶν ἐπιπέδων τὰ στερεὰ σχήματα, ἐκ δὲ τούτων τὰ αἰσθητὰ σώματα, ὧν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα, ἃ μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων. καὶ γίγνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόσμον ἔμψυχον, νοερόν, σφαιροειδῆ, μέσην περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην·

Putem încerca o redare schematică a ideilor acestui fragment, în vederea discuţiilor de la seminar.

«Principiul tuturor lucrurilor este unitatea[1].»
(ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μοναδα)
„Din această unitate provine doimea nedefinită, servind ca suport material unității care este cauza.»

Unitatea (μονάς) ---------- doimea nedefinită (ἀόριστον δυάς).
[Cauza αιτια] [suport material al unității]

- numărul (ἀριθμός)
- punctele (τὰ σημεῖα)
- liniile (γραμμάς)
- figurile plane (ἐπιπεδα σχήματα)
- figurile solide (στερεὰ σχήματα)
- corpurile sensibile (αἰσθητὰ σώματα).

Acestea au patru elemente:
- focul (πῦρ)
- apa (ὕδωρ)
- pământul (γῆν)
- aerul (ἀέρα)

Elementele se transformă şi trec prin toate lucrurile.

➔ Din elemente se naşte **UNIVERSUL**, care este:
- însufleţit (κόσμος ἔμψυχον)
- înzestrat cu raţiune (νοερόν)
- sferic (σφαιροειδῆ)
- cuprinzând la mijloc pământul (περιέχοντα τὴν γῆν)

Trebuie să observăm, în acest moment, faptul că pitagoreicii folosesc, ca şi Anaximandru, în aparenţă, termenul de *nelimitat, infinit*. Nu este acelaşi lucru. La Anaximandru termenul este ἄπειρον în vreme ce la pitagoreici întâlnim ἀόριστος. *Apeiron* este o nelimitare mai degrabă *prin natură*, nedeterminarea principiului în sensul lipsei constrângerilor (căci principiul este cel care impune constrângerile), în vreme ce *aoristos* (din *aoriston duas*) exprimă nedeterminarea ca lipsă a perfecţiunii, a autonomiei, a identităţii. *Apeiron* este autosuficient, unitar şi

[1] (Diels-Kranz B1a) *Filosofia Greacă până la Platon*, I, partea a 2-a, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1979. Acelaşi fragment în Diogene Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, VIII, 25. Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 270.

unic („Unul"), în vreme ce *aoristos duas* este lipsită de unitate, conflictuală (duală), instabilă, fiind tocmai principiul generării Multiplului.

«(...) Sufletul omului se împarte în trei: raţiunea (*nous*), mintea (*phrenes*) şi pasiunea (*thymos*). Raţiune şi pasiune au şi celelalte animale, dar minte numai omul. ... Elementul mental este nemuritor, iar toate celelalte muritoare.

(...) vinele, arterele şi nervii alcătuiesc legăturile sufletului. Dar când sufletul prinde vigoare şi stă în repaos, concentrat în sinea sa, atunci vorbele şi actele devin legăturile sale. Expulzat pe pământ, el rătăceşte prin aer, asemănător trupului. Hermes este vistiernicul sufletelor, fiind numit din această cauză „Însoţitorul", „Portarul" şi „Subpământeanul". Căci el călăuzeşte sufletele desprinse de trupuri, atât pe uscat cât şi pe mare. Pe cele curate le duce în tărâmul cel mai de sus, iar celor impure nu le îngăduie să se apropie între ele, ci sunt legate de către Erinyii cu lanţuri ce nu se pot frânge.

Tot văzduhul e plin de suflete, ce se cheamă *daimoni* sau eroi, care trimit oamenilor visele, semnele de boală şi de sănătate. ...(*Idem*, 30-32)

30. ...Iar unii afirmă că finitul este elementul pereche (par). Căci tocmai acest principiu par, dacă este inclus şi delimitat de către elementul impar, conferă lucrurilor existente nemărginirea. (...)

Gnomonii din numere impare adăugându-se pe rând unităţii, va rezulta mereu o figură *tetragonală;* iar adăugându-se la fel gnomonii cu număr par în jurul unităţii, toate figurile ies inegale, cu două dintre laturi de lungimi diferite, nici una neîncadrându-se în mod egal, cu laturi echidistante.

70. În centrul universului spun că este focul, iar în jurul centrului se roteşte *Anti-pământul,* fiind el însuşi un pământ şi numindu-se astfel deoarece fiinţează ca ceva opus acestui pământ (al nostru). Iar după Anti-pământ vine pământul nostru, rotindu-se de asemenea în jurul centrului; după pământ vine luna. (...) Pământul, ..., fiind unul dintre astre, mişcându-se în jurul centrului, face să apară ziua şi noaptea, în funcţie de poziţia sa faţă de soare. ... (SIMPL., *De caelo,* 511, 26; DK 58 B37)».

Seminarul 6: Heraclit din Efes

Referate:

1. Teoria *logos*-ului la Heraclit.
2. „Totul curge".

Diogenes Laertios despre moartea lui Heraclit:

«În cele din urmă, devenind mizantrop şi îndepărtându-se în munţi, îşi ducea zilele mâncând ierburi şi diferite plante. Când se îmbolnăvi din această cauză de hidropizie, se înapoie în cetate şi puse medicilor întrebarea, sub formă de enigmă, dacă sunt în stare să producă uscăciune acolo unde e umezeală din abundenţă. Medicii neînţelegând ce vrea să spună, Heraclit se îngropă lângă grajd în bălegar cu nădejdea că va elimina apa din el cu ajutorul căldurii bălegarului. Dar nici aşa nu obţinu nici un rezultat, şi muri la vârsta de şaizeci de ani.»[1]

Observaţii preliminare. Simţurile nu îi spun lui Heraclit, cum s-ar putea bănui, că lumea materială are oarece consistenţă şi durabilitate. Dimpotrivă, ne spune el, **„nu ne putem scufunda de două ori în acelaşi râu"**, şi **„coborâm şi nu coborâm în aceleaşi ape curgătoare; suntem şi nu suntem"**. Lumea senzorială a lui Heraclit pare a nu avea temporalitate, pare a fi un fel de succesiune de clipe şi lucruri care apar şi dispar fără urmă. Ceea ce simţim este *altceva* în fiecare clipă. Ca şi cum simţurile s-ar acutiza atât de mult, încât n-ar percepe *continuitatea* devenirii ci ruptura adâncă dintre o clipă şi alta, clipa, la rândul ei, având un fel de identitate deplină cu ea însăşi. De parcă Fiinţa cea unică şi desăvârşită a lui Parmenide s-ar transforma, la Heraclit, în mai multe fiinţe succesive. Nu este greu să înţelegem de ce Heraclit părea să creadă, în consecinţă, că **„iubitorii de înţelepciune trebuie să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri"**. Şi totuşi, în acelaşi timp, tot Heraclit este cel care ne-a lăsat vorba că **„mulţimea cunoştinţelor nu te învaţă să ai minte"**. De unde această contradicţie?

Trebuie să înţelegem astfel că ceea ce simţurile îi spun lui Heraclit (şi nouă, tuturor) nu este adevărul ci aparenţa. Lumea este atât de curgătoare şi de instabilă încât, dacă ar fi să o luăm în serios, nu ne-am putea scufunda de două ori în acelaşi râu, atât de repede se schimbă tot ce ne înconjoară. Aceasta să fie însă lumea în esenţa ei? Nicidecum. Există un substrat permanent, o legitate care face ca lumea şi lucrurile să existe – în felul în care există – şi acest substrat este numit, să spunem metaforic, *focul*. Ceea ce dă fiinţă şi menţine continuitatea lumii este – am putea spune – asemeni focului: puternic, arzător, sursă a căldurii fără de care viaţa nu se poate, dar extrem de mobil, mişcându-se ca într-un joc

[1] După Diogenes Laertios, *Op. Cit.*, p. 286.

perpetuu, guvernat de un conflict intern. Metafora sugerează însă în primul rând puterea, hegemonia a ceva anume: a *logos*-ului.

1. Problema logos-*ului.*

Fragmente[1]

B1. Oamenii se arată neputincioşi să pătrundă sensul acestui *logos* care există dintotdeauna, fie înainte, fie de îndată ce au auzit despre el. Deşi toate se petrec pe potriva acestui *logos*, oamenii seamănă cu nişte nepricepuţi când fac pe pricepuţii, (...) divizând fiecare lucru după natura lui şi arătându-i alcătuirea.

B 2. De aceea, datoria noastră este să ne orientăm după ceea ce este comun. Cu toate acestea, deşi *logos*-ul este comun, cei mulţi trăiesc ca şi când ar avea doar gândirea lor proprie (φρόνησις).

B 16. (...) Cum poate cineva să piardă din vedere ceea ce nu apune niciodată?

B 45. Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găseşti, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc *logos* are.

Următorul fragment ne va prilejui zăbavă:

B 50. „Dându-mi nu mie ascultare, ci *logos*-ului (*Meaning*), înţelept este să cădeţi de acord că toate sunt una (*One* is All)"

(οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα)[2].

Este un fragment despre care Heidegger[3] spune că ne conduce la acel ceva care, sub numele de *logos*, va desemna mai târziu gândirea. Acest fragment ne vorbeşte, continuă Heidegger, despre:

- *ἀκούειν*, a auzi, auz;
- *ὁμολογεῖν*, a spune la fel;
- *Λόγος*, ceea ce se spune, spunerea;
- *ἐγώ*, cel ce gândeşte;
- *λέγων*, cel care gândeşte în calitate de vorbitor.

Heraclit ia în considerare aici faptul de a auzi şi faptul de a spune, adică ceea ce spune *Logos*-ul: toate sunt Una (*ἓν πάντα*). Încă din antichitate, acest *logos* al lui Heraclit a fost interpretat ca *Ratio, Verbum*, lege cosmică, logicitate, necesitate raţională, sens, raţiune. Totuşi, ce fel de raţiune este aceasta care permite ignoranţa, nevoindu-l pe Heraclit să atragă atenţia asupra ei?

---

[1] După *Filosofia greacă până la Platon*, vol. 1, partea a II-a, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, pp. 321-373. Traducerea fragmentelor de Adelina Piatkowski.

[2] DK, B50. În paranteze am redat variante de traducere după Snell (*apud* Martin Heidegger, "Logos", *Vortrage und Aufsatze*. Versiunea engleză: *Early Greek Thinking*, Harper and Row, 1975, 1984, p. 59).

[3] Martin Heidegger, *Op. cit.*. Rândurile următoare sunt un rezumat al studiului lui Heidegger.

Putem înţelege ce înseamnă *logos* înţelegând mai întâi pe *legein* care în greaca arhaică însemna a se aşeza, a sta în faţa a ceva, adică acţiunea ce precede şi provoacă adunarea mai multor persoane. În acest punct întrebarea devine: cum a ajuns *legein,* a se aşeza, să desemneze *a vorbi* şi *a spune?* Mai întâi, trebuie să reflectăm asupra faptului că *a se aşeza* nu înseamnă niciodată *a sta* pur şi simplu, în faţa vântului sau fără rost. *Aşezarea* implică neapărat o altă acţiune ce se efectuează *aşezat:* a culege ceva, a sorta, a citi. Acţiunea care se efectuează aşezat este o acţiune ce nu implică folosirea corpului ci tocmai *aşezarea* lui.

Dar *a aşeza* înseamnă şi *a asista* la aşezarea altora, a permite altora să se aşeze alături de noi. Totodată, *a aşeza ceva* în faţa noastră sau în proximitatea noastră. *Aşezăm ceva,* adică depozităm, adăpostim, dar pentru asta *culegem, sortăm.* Toate aceste acţiuni sunt implicate în actul aşezării care nu este un act de folosire a ceea ce aşezăm, nu este un act de convieţuire cotidiană cu cei alături de care ne aşezăm ci este un act de privilegiere, de intimitate contemplativă: destăinuire reciprocă, dez-văluire a ceea ce este învăluit, aducere în proximitate (intimitate) a ceea ce altfel este diferit, este alt-ceva. Aceasta, spune Heidegger, este chiar esenţa vorbirii, a lui *Logos:* însăşi Aşezarea-care-adună (*die lessende Lege*), „şi nimic altceva".

„Nimic altceva", limita impusă de Heidegger, nu este întâmplătoare. Heraclit însuşi îşi începe îndemnul cu o negaţie, o prohibiţie strictă: οὐκ ἐμοῦ – „*nu mie* să-mi daţi ascultare", adică nu mie, celui care vă spune, muritorul Heraclit. Nu *vorbele mele,* cele articulate şi transportate de aer, ci *logos*-ul este obiectul acestui enunţ. Nu actul auzirii ca simplă *pasiune,* potenţă a urechilor, permite înţelegerea acestor vorbe, ci actul auzirii *ca* ascultare, ca menţinere în starea de *ascultare-ca-punere-de-acord* (Gehören). Această ascultare este *legein,* adică punere-de-acord (ὁμολογεῖν), cădere de acord. Când aceasta se întâmplă, ne-o spune Heraclit, σοφόν ἔστιν, „înţelept este". Înţelept, adică – spune Heidegger acum – diferit de calea restului muritorilor; dăruit, priceput, ursit: „destinat este". Să evităm confuzia: nu „Înţeleptul este destinat", ci: „dându-mi nu mie ascultare, ci *logos*-ului, *destinat este* să cădeţi de acord...".

Încă o dată: «Nu *auzind* ce spune Heraclit, muritorul, ci *ascultând* (cu auzul autentic), adică menţinându-vă în starea de *logos* (punere-de-acord), destinat este să cădeţi de acord (să fiţi asemenea, „să vă adunaţi", „să şedeţi împreună")».

Asupra a ce să cădeţi de acord? Asupra faptului că „toate sunt una".

De ce este „destinat"? Tocmai pentru că „toate sunt una".

În această lumină, alte fragmente heraclitice capătă profunzime:

B 41. Înţelepciunea este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaşte ceea ce cârmuieşte toate (lucrurile) prin mijlocirea tuturor lucrurilor.

B 43. Depăşirea conduitei cuvenite (*hybris*) [mândria fără măsură] trebuie înăbuşită mai degrabă decât un incendiu.

B 46. Heraclit numea opinia personală *boala sacră* [epilepsie], iar vederea înşelăciune.

B 47. Să nu ne pronunţăm la întâmplare asupra lucrurilor însemnate.

B 54. Armonia invizibilă este mai puternică decât cea vizibilă.

B 72. Oamenii, deşi sunt în neîntreruptă comunicare cu *logos*-ul care le gospodăreşte pe toate, se află în discordanţă cu acesta, iar lucrurile de care se lovesc zilnic, le par străine.

B 89. ..."pentru oamenii treji există o singură lume, comună tuturor"; în somn fiecare se îndreaptă spre propria lui lume.

B 97. Câinii latră la cei pe care nu-i cunosc.

B 99. Dacă n-ar exista Soarele ar fi noapte, cu toată existenţa celorlalţi aştri.

B 113. O judecată sănătoasă este comună tuturor.

B 119. „Caracterul este demonul omului".

B 123. Naturii lucrurilor îi place să rămână ascunsă.

Termenul de *logos* va ajunge să poarte o varietate de sensuri. W.K.C. Guthrie[1] ne oferă o listă a lor, chiar în context heraclitic:

- poveste; ceva ce a fost spus; cuvânt;
  ceea ce e menţionat şi are, prin aceasta, reputaţie;
- gând, reflecţie (vorbe interioare);
- opinie;
- cauză, raţiune, argument, motiv, temei;
- cuvânt adevărat, opus „vorbei goale";
- măsură, împlinire, ca în exemplul „The *logos* of old age";
- proporţie, corespondenţă;
- principiu general, lege, regulă, facultate de judecare;
- definiţie; formulă ce exprimă natura esenţială a lucrului.

2. Alte teme heraclitice: schimbarea, instabilitatea, curgerea, focul.

Tema schimbării, a curgerii şi instabilităţii a fost multă vreme considerată ca axială pentru gândirea lui Heraclit. Opoziţia Heraclit-Parmenide este, din acest punct de vedere, o prejudecată „venerabilă" în istoriologia filosofiei. Nu numai că ea trebuie înlăturată dar, aşa cum o arată fragmentele, gândirea lui Heraclit se centrează în jurul *logos*-ului. Totuşi, tema schimbării nu este lipsită de importanţă. Sunt multe fragmente în care Heraclit pare, cel puţin, a atrage atenţia, dacă nu chiar a se apleca, cu o insistenţă neverosimilă, asupra „celor ce curg".

Metafora focului este, în aceste fragmente, aproape omniprezentă. Studiind această temă în mod separat, putem, fără prea mult efort, să absolutizăm „curgerea" şi transformarea lucrurilor în aşa măsură încât continuitatea dintre Heraclit şi discipolii săi, sofiştii, ne apare indiscutabilă.

---

[1] K.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, Editura Teora, Vol. I, 1999 (*A History Of Greek Philosophy*, vol. I, „The Earlier Presocratics and the Pythagoreans", Cambridge, 1962).

Fragmente:

B 6. Soarele... „este în fiecare zi nou".

B 23. Oamenii n-ar cunoaşte numele dreptăţii dacă n-ar exista aceste lucruri.

B 30. această lume, aceeaşi pentru toţi, n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este şi va fi un foc veşnic viu, care după măsură se aprinde şi după măsură se stinge.

B 35. După Heraclit, iubitorii de înţelepciune trebuie să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri.

B 49a. Coborâm şi nu coborâm în aceleaşi ape curgătoare, suntem şi nu suntem.

B 52. Timpul este un copil care se joacă, mutând mereu pietrele de joc; este domnia unui copil.

B 53. Războiul este părintele tuturor; datorită lui unii apar zei, alţii oameni, pe unii îi face sclavi, pe alţii liberi.

B 61. Marea: iată o apă foarte pură şi foarte impură; bună de băut pentru peşti, ea le asigură viaţa; de nebăut pentru oameni, ea îi ucide.

B 62. Nemuritori-muritori, muritori-nemuritori. Viaţa unora este moartea celorialţi, iar viaţa acestora – moartea celor dintâi.

B 63-64. (...) „fulgerul le cârmuieşte [pe toate], adică le diriguieşte, prin fulger înţelegând focul veşnic".

B 65-66. (...) „Căci pe toate, ... focul, la venirea sa, le va judeca şi le va mistui.

B 67. Divinitatea este zi şi noapte, iarnă-vară, război-pace, săturare-foame (toate acestea sunt contrarii; ea însă e spirit) dar îşi schimbă înfăţişarea întocmai ca focul care, alimentat fiind cu mirodenii, este numit de fiecare dată după parfumul fiecăreia.

B 80. Trebuie să se ştie că războiul este comun, că dreptatea este luptă şi că toate se nasc din luptă şi necesitate.

B 90. Toate se preschimbă în egală măsură cu focul şi focul cu toate – aşa cum mărfurile se schimbă pe aur şi aurul pe mărfuri.

B 91. Nu ne putem scufunda de două ori în acelaşi râu, (...), şi nici atinge de două ori substanţa pieritoare într-o stare identică <cu sine însăşi>; ci, prin avântul şi prin iuţeala transformării, ea se dispersează şi iarăşi se comprimă (mai precis zis, nici din nou, nici mai târziu, ci concomitent se strânge şi se relaxează), se apropie şi se îndepărtează.

B 126. Ce este rece se încălzeşte, ce este cald se răceşte, ce este umed se usucă, ce este uscat se umezeşte.

Seminarul 7: Parmenide din Elea.

Referate:

1. Teoria fiinţei la Parmenide.
2. *Aletheia.*
3. Sensibil şi inteligibil la Heraclit şi Parmenide.

Observaţii preliminare. Dezvoltarea filosofiei greceşti conduce firesc spre diversificarea discursului şi a mijloacelor de argumentare. Putem observa câteva teme majore ale gânditorilor de până la Parmenide: (1) Eliminarea explicaţiilor mitologice şi supranaturale; (2) Credinţa în *necesitatea* ordinii cosmice; (3) Credinţa în *eternitatea* lumii; (4) Renunţarea la mitologie şi identificarea unor forme de *ordine raţională* în univers; (5) Căutarea unei *unităţi* a lumii, fie ca element, fie ca raţionalitate; (6) Distincţia între *realitate* (adevăr) şi *aparenţă* (fals sau iluzie). Toate acestea converg către o specializare a terminologiei filosofice şi odată cu Parmenide asistăm la fixarea unui discurs raţional, cu o precizie superioară. Parmenide îşi îndreaptă mai mult atenţia spre tehnica argumentaţiei, transformând filosofia dintr-un domeniu al „viziunilor" într-o disciplină cu o nouă formă de abstractizare[1]. Astfel, deşi poemul parmenidian începe cu invocarea unei zeiţe, într-o formă mitică standard, el conţine o *argumentaţie.*

Poemul filosofic *Despre natură (Peri fyseos)*, din care s-au păstrat doar vreo 150 de versuri, este primul text filosofic în care se face distincţia netă între *calea adevărului* (*aletheia*) şi calea opiniei înşelătoare (*doxa*), concepute ca două feluri diferite de cunoaştere. Acestora li se adaugă *calea erorii absolute.*

Titlul poemului este problematic, ca şi al altor filosofi presocratici, cel puţin dacă luăm în considerare şi argumentul lui Pierre Aubenque:

«Poemul a fost citat în antichitate sub denumirea de Περὶ φύσεως, *Despre natură*. Dar acelaşi titlu este atribuit de către tradiţie şi operelor altor filosofi presocratici. Cum autorii acestei epoci nu par să fi dat ei înşişi titlul propriilor scrieri, se poate presupune că περὶ φύσεως este denumirea unui gen literar, celui orientat spre *fiziologie*, chiar dacă, de fiecare dată, apare ca titlu al unei opere singulare. (...) Dar această fizică parmenidiană are un statut particular. Contrar altor filosofii presocratice, termenul de „fiziologie" nu i se potriveşte în sens strict, căci, cum vom arăta, termenul *logos* şi apoi verbul λέγειν sunt rezervaţi exprimării adevărului fiinţei.»[2]

---

[1] Robert C. Solomon, Kathleen Higgins, *A Short History Of Philosophy*, Oxford University Press, 1996, p. 34.

[2] Pierre Aubenque, "Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide", în *Étude sur Parménide, tome II, Problèmes d'interprétation*, Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherece Scientifique, J. Vrin, Paris, pp. 102-134. (traducere Claudiu Mesaroş)

1. Cele trei căi.

Cele „trei căi" ale lui Parmenide reprezintă o tripartiţie metodologică a cunoaşterii, având ca şi criteriu o diviziune implicită între nivelul empiric şi nivelul raţional sau al gândirii. La nivelul gândirii se situează extremele: *fiinţa este*, respectiv *fiinţa nu este*. Prezenţa celor două clauze („fiinţa este *şi nu poate să nu fie*", respectiv „fiinţa nu este *şi trebuie să nu fie*") adaugă fiecărei variante un caracter *necesar*. Altfel spus, la Parmenide întâlnim, pentru prima dată, utilizarea clauzelor logice în argumentaţie. Am putea transforma expresia celor două „căi" astfel: a) *în mod necesar, fiinţa este* şi b) *în mod necesar, fiinţa nu este*.

Cealaltă cale, a *opiniei*, se situează la nivelul empiric, deoarece nu conţine nici o clauză şi în plus, după cum spune Parmenide, aparţine celor „fără judecată" (ἄκριτα). Este calea care afirmă „*p* şi non-*p*", în mod necritic, pur senzorial. Contradictorie, ea este calea sensibilităţii, a „celor cu două capete". Parmenide o abordează separat, mai mult pentru a avertiza asupra ei.

Primele două, în schimb, se bucură de mai multă atenţie deoarece, fiind cele care poartă asupra *inteligibilului*, sunt compatibile cu fiinţa, inteligibilă la rândul ei („se vede cu gândul", „nu se vede cu ochii" etc).

«Marea noutate a poemului lui Parmenide este metoda argumentării. Mai întâi el întreabă care este presupoziţia comună a tuturor opiniilor cu care are de-a face, găsind că aceasta este existenţa a ceea ce nu este. Următoarea întrebare este dacă aceasta se poate gândi, răspunsul fiind că nu. Dacă gândim, trebuie să gândim *ceva*. Deci nimicul nu există. Există numai ceea ce poate fi gândit, căci gândirea există în vederea a ceea ce este.»[1]

Fragmente[2]:

A. 24. (ARISTOTEL; *Metaph.*) «Constrâns să ţină seama de aparenţe şi să admită că unitatea există după raţiune, iar pluralitatea după datele simţurilor, e adus să susţină existenţa a două cauze şi a două principii, caldul şi recele – cum s-ar zice focul şi pământul. Din acestea, caldul îl pune în rândul fiinţei, pe celălalt în rândul nefiinţei.»

A 34. (PLUT. *Adv. Colot.*) «Parmenides nu tăgăduieşte nici una din cele două naturi (a lucrurilor inteligibile şi a celor părelnice), ci, dând fiecăreia ce i se cuvine, pune inteligibilul în ideea unităţii şi a fiinţei (fiinţă, întrucât veşnică şi nepieritoare; una, din pricina identităţii cu sine şi pentru că nu suferă variaţii), iar sensibilul în aceea a dezordinii şi mişcării.»

---

[1] John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adam&Charles Black, 1930, paragraful 87 (traducere Claudiu Mesaroş).

[2] Toate fragmentele redate aici sunt traduse de Dionis M. Pippidi în *Filosofia greacă până la Platon*. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, vol. I, partea II.

B 1. (SEXT. *Vii*) «Parmenides disprețuia raționamentul de opinie, vreau să spun întemeiat pe reprezentări lipsite de temei, şi lua drept criteriu raționamentul ştiințific, cu *alte cuvinte fără greş*, tăgăduind în acelaşi timp orice crezare senzațiilor.»

(SIMPL., *De caelo*) «Oamenii aceia admiteau o îndoită ipostază: una a ceea ce există cu adevărat, a inteligibilului, alta a ceea ce devine, a sensibilului, pe care nu se învoiau să o *numească* de-a dreptul „ființă", ci „ființă aparentă". De aceea şi *spun* că *de* adevăr *nu* se poate vorbi decât în legătură cu ceea ce *există*, şi că *despre* ceea ce devine nu putem avea decât păreri.»

B 2. (...) «Haidem, am să-ți spun (dar tu, ascultându-mi vorba, ia aminte) care sunt singurele căi de cercetare ce pot fi gândite: *una*, care afirmă că este şi că nu-i chip să nu fie, e calea *Convingerii* (ce întovărăşeşte Adevărul); cealaltă, care afirmă că nu e şi că trebuie să nu fie, aceasta, ți-o spun, e o cale ce nu poate fi câtuşi de puțin cercetată: căci nici de cunoscut n-ai putea cunoaşte ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi...»

B 6. «Trebuie spus şi gândit că **ființa** este; căci a fi este posibil, dar neantul nu e posibil: tocmai ceea ce ți-am poruncit să iei aminte. De la această dintâi cale de cercetare te îndepărtez, şi apoi încă de la aceea pe care orbecăiesc muritorii neştiutori, oamenii cu două capete: căci în pieptul lor *nepriceperea* călăuzeşte mintea rătăcită, iar ei sunt purtați ca niște surzi şi orbi, prostiți, gloată fără judecată, în ochii căreia a fi şi a nu fi e tot una şi nu-i tot una, pentru care în fiece lucru e o cale de întoarcere.»

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

B 7. «Căci nicicând vreo constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sunt: ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare. Nu lăsa nici ca de-a lungul drumului pomenit deprinderea călită în multe încercări să te silească a recurge la ochiul care nu vede, la urechea plină de vuiet ori de limbă, ci judecă cu mintea încâlcita pricină de care ți-am vorbit.»

B 8. «(...) Aci întrerup vorba-mi vrednică de crezare şi gândul despre adevăr. De-acum, ascultând potriveala înşelătoare a cuvintelor mele, învaţă să cunoşti părerile muritorilor. Aceştia au găsit cu cale să numească două forme (dintre care, de una nu era nevoie – aci stă greşeala lor); au despărţit aparenţa în aspectele-i opuse şi i-au dat semne de recunoaştere osebite între ele: de-o parte cerească vâlvătaie a focului binefăcător, din cale-afară de uşor, identic cu sine în toate părţile lui (nu însă şi cu altul); de cealaltă – de capul său, ceva tocmai dimpotrivă: noaptea întunecoasă, deasă şi greoaie la înfăţişare. Această orânduire, întru totul asemenea aparenţei, ţi-o semnalez, pentru ca nicicând să nu te amăgească părerea muritorilor...»

2. Fiinţa.

A. 22. (PLUT., *Stromat* 5) «Parmenide eleatul (...) arată că (...) după adevărata fire a lucrurilor, Totul e veşnic şi nemişcat, „Unu, singur existent... şi increat". ... Devenirea a fi de domeniul celor ce par a exista după o falsă credinţă. Exclude senzaţiile din domeniul adevărului. Pretinde că, dacă mai există ceva afară de fiinţă, nu poate fi fiinţă, şi că nefiinţa e cu totul inexistentă.»

A 23. (HIPPOL., *Ref.*) «Doar şi Parmenides afirmă despre Tot că ar fi Unu, veşnic, nenăscut şi sferic...»

B. 6. (SIMPL., *Phys.*) «Cele spuse despre fiinţa absolută dovedesc limpede că aceasta e increată: nu provine, într-adevăr, nici dintr-o fiinţă (căci altă fiinţă, înaintea ei, n-a fost), nici din nefiinţă (căci nefiinţa nu există).»

B 8. «Mai rămâne însă să aduc vorba despre calea ce zice că fiinţa este. De-a lungul ei, sunt semne în număr mare cum că, nenăscută fiind, aceasta e şi nepieritoare, întreagă, neclintită şi fără capăt: nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una şi neîntreruptă. Ce obârşie i-ai putea găsi? Ce fel şi de unde ar fi putut creşte? Căci n-am să te las să spui nici să gândeşti că din nefiinţă: nu se poate, într-adevăr, spune nici gândi că ceea ce nu este <este>. Şi-apoi ce nevoie ar fi putut-o face – ivită din nimic – să se nască mai târziu ori mai devreme? Aşa că trebuie neapărat să credem că este întru totul, ori că nu este. Şi iarăşi niciodată tăria convingerii nu va încuviinţa că din nefiinţă se poate naşte altceva decât nefiinţă. Din această pricină, Dreptatea n-a lăsat Fiinţa nici să se nască nici să piară, slobozind-o din legături, ci o ţine bine. Hotărârea în această privinţă stă în alternativa: este sau nu este. Hotărât e însă, cum şi trebuie, că, neputând fi nici gândită nici formulată, una din căi să fie lăsată la o parte (căci nu e calea adevărată) şi că cealaltă care zice *este*, e şi cea adevărată. Cum ar putea, într-adevăr, să piară ceva

care este, cum ar putea să se nască? Căci, de s-a născut, nu este, şi nici de trebuie să fie cândva în viitor. Astfel naşterea se stinge, iar pieirea e vorbă goală.

Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel: nici unde nu se află un mai mult ori un mai puţin în stare să-i împiedice continuitatea, ci toată e plină de fiinţă. În felul acesta, e în întregime continuă: înlăuntru-i fiinţa se mărgineşte cu fiinţa.

Ci, nemişcată, în hotarele unor cumplite legături, stă fără început nici sfârşit, de vreme ce Naşterea şi Moartea au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată. Aceeaşi în aceeaşi stare zăbovind, zace în sine şi astfel, neclintită, rămâne locului. Amarnica **Nevoie** o ţine în strânsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate părţile, pentru că nu-i îngăduit ca **fiinţa** să fie neisprăvită; astfel se face că nu-i lipseşte nimic; căci de i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul.

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής. ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι· ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μὴ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

E tot una a gândi şi gândul că <ceva> este; doar, fără fiinţa în care e exprimat, nu vei găsi niciodată gândul. Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de fiinţă, câtă vreme soarta (*moira*) a constrâns-o să fie **întreagă şi nemişcată**. Vorbe goale fi-vor dar toate câte au fost scornite de muritori cu gândul că-s adevărate: naşterea şi moartea, a fi şi a nu fi, schimbarea locului ori a strălucitoarelor culori.

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧι πεφατισμένον ἐστιν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

De vreme ce există un ultim hotar, acesta e împlinit de jur împrejur, asemenea massei unei sfere bine rotunjite, în toate părţile ei deopotrivă cumpănită faţă de mijloc. Căci nu-i îngăduit ca fiinţa să fie ici sau colo cu ceva mai mare sau cu ceva mai mică, câtă vreme nu există nefiinţa, care s-o împiedice să ajungă la ceva de aceeaşi natură, iar fiinţa nu-i nici ea într-un loc mai multă, într-altul mai puţină,

ci peste tot neatinsă: ca una care, fiind în aceeaşi măsură în fiece punct, se găseşte în aceeaşi măsură pretutindeni înlăuntrul marginilor ei. Aci întrerup...»

3. Aletheia ca fiinţă şi ca gândire.

Aletheia este un termen vechi în Grecia, apărând ca personificare a adevărului, avându-şi locul în pantheon[1]. *Aletheia* [ἀλήθεια] înseamnă, în traducerile curente, *adevăr*. Traducerile sunt însă mereu disputate în privinţa acestui termen deoarece atât etimologiile sale cât şi contextele în care apare îndreptăţesc mereu nuanţări. La Parmenide trebuie să considerăm legătura nemijlocită între *gândire* şi *fiinţă* pentru a înţelege că *aletheia* este atât o stare a fiinţei cât şi o stare a intelectului.

Ca *stare a fiinţei*, ἀλήθεια înseamnă „ceea ce nu este ascuns", starea de neascundere, realitatea neînşelătoare, dez-văluită, neocultată. Existenţa, în opoziţie cu simpla aparenţă, adevărul în opoziţie cu minciuna. ἀλήθεια se compune din particula privativă ἀ şi cuvântul λήθη „uitare", stare de ascundere, ocultare.

Αλήθεια ca *stare a intelectului* desemnează starea corespunzătoare, căreia nu-i este proprie uitarea, în fond o stare specială, ce a depăşit însăşi *posibilitatea* de a uita.

Termenul apare la Parmenide pentru prima dată într-un context filosofic, desemnând Calea cea autentică, a adevărului, sau calea raţiunii. Fragmentele propuse spre discuţie se referă de fapt la identitatea fiinţă-gândire.

A. 24. (ARISTOTEL, *Metaph.*) «Parmenides pare să fi ajuns la concepţia unităţii potrivit raţiunii (*kata ton logon*).»

Enunţarea unui principiu natural al gândirii:

A 46. (THEOPHR., *De sensu*) «... Două fiind elementele, cunoaşterea e determinată de elementul precumpănitor. Într-adevăr, după cum precumpăneşte caldul sau recele, gândirea e alta, mai bună şi mai curată fiind cea prilejuită de cald.»

B. 4. «Priveşte cu gândul cum lucrurile depărtate sunt totuşi cu adevărat apropiate; căci nu va despărţi fiinţa de legătura-i cu fiinţa, nici de-ar fi pe de-antregul împrăştiată, în tot chipul, cu rânduială, nici de-ar fi strânsă laolaltă.»

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι
παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ
ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος
ἔχεσθαι οὔτε σκιδνάμενον
πάντηι πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

---

[1] Anton Dumitriu, *Aletheia*, în *Eseuri*, Editura Eminescu, 1986, p. 433.

B 6. «Trebuie spus şi gândit că fiinţa este; căci a fi este posibil, dar neantul nu e posibil.»

*

Argumentele lui Parmenide despre identitatea fiinţă-gândire pot fi discutate şi din punct de vedere logic. Astfel, fragmentele B 2, 3, 6 şi 8 conţin premisele a ceea ce s-ar putea reconstitui drept argumentul parmenidian al fiinţei ca fiinţă gândită, axat pe conceptele de existenţă actuală, posibilitate (ceea ce poate să existe) şi conceptibilitate (sau ceea ce poate fi conceput), argument al cărui principală teză poate fi rezumată astfel:

Ceea ce nu există nu poate fi gândit sau conceput.

Ajungem la această teză dacă, reconstruind premisele argumentului, obţinem următoarea inferenţă[1]:

Premise:

a. Un lucru poate fi conceput doar dacă poate exista.
b. Ceea ce *nu* există, *nu poate* exista.
c. Ceva ce *poate exista,* există (echivalent cu b)

Concluzie:

d. Ceva poate fi conceput numai dacă există (din a şi c).
e. Dacă ceva nu există, nu poate fi conceput (echivalent cu d).

Lăsăm pe seama discuţiei dacă acest raţionament este valid.

[1] Propusă de profesorul S.M. Cohen de la Universitatea din Washington (http://faculty.washington.edu/smcohen/320Lecture.html)

Seminarul 8: Empedocle şi Anaxagora.

Referate:

1. O figură enigmatică: Empedocle din Agrigent
2. Empedocle: filosofia naturii.
3. Anaxagora: filosofia naturii.

1. În căutarea legilor discrete ale firii.

Filosofia naturii şi, în cadrul acesteia, *pluralismul*, este tematica predominantă a gândirii lui Empedocle şi Anaxagora. Astfel întâlnim la aceşti gânditori o temporară „părăsire" a problemei principiului unic, cu toate că existenţa unor fundamente ale acestor pluralisme deschid discuţii fecunde. Dacă întrebarea presocraticilor era, după Cornford, „cum este posibilă apariţia Multiplului din Unu?", Empedocle şi Anaxagora par totuşi să fie ghidaţi de un aspect particular sau mai degrabă de o consecinţă a acestei întrebări: „Cum se explică (aparenta) trecere a unei substanţe într-alta?" sau, pentru a nu schimba termenii, „Ce şi cum este ceea ce dă, totuşi, unitatea imanentă a Multiplului?" Cu aceşti doi filosofi ni se pare că intrăm, ca să spunem aşa, în „glanda pineală" a Universului, căutând un alt tip de *arche*: cel al naturii plurale înseşi.

Vorbind despre cele patru elemente, Empedocle este un pluralist. În acelaşi timp, el consideră că principiul care guvernează compunerea (σύγκρισις) şi descompunerea (διάκισις) elementelor este *conflictul* dintre Iubire (*Philia*) şi Ură (*Neikos*). Mai mult, conflictul dintre Iubire şi Ură se desfăşoară ciclic, la capătul fiecărui proces de compunere şi descompunere aflându-se „**U n u l**".

2. Cunoaşterea.

Empedocle reia distincţia dintre cunoaşterea prin simţuri şi cunoaşterea raţională. Prima este esenţialmente limitată, generatoare de „necazuri". Cunoaşterea raţională, superioară, este la rândul ei limitată doar la o parte a adevărului. Mintea este „muritoare", limitele ei fiind date de însăşi această natură.

Empedocle, *Despre natură*[1]

B2. «Limitate doar sunt ale noastre organe de simţ ce
Răspândite-s pe mădulare. Multe necazuri
Ne copleşesc, ce-ale gândului aripi mereu ni le taie;
Cât vieţuiesc, privind doar la mica lor parte de viaţă,
Soarta grăbită urmându-şi, oamenii zborul încearcă
Şi precum fumul se înalţă; convinşi doar de lucrul de care

[1] Toate textele din Empedocle şi Anaxagora sunt redate după *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. I, partea a II-a, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, 1969, pp. 474-602. Traducerile aparţin Feliciei Ştef (Empedocle) şi lui Constantin Săndulescu (Anaxagora).

s-a lovit fiecare în drumu-i răznit pretutindeni,
fiecare se laudă însă că totul găsit-a.
Astfel, cele ce nu pot de oameni să fie văzute,
Nici auzite, nici cu mintea vreodată cuprinse,
Tu, pentru că te-ai desprins de gloată, le vei cunoaşte,
Dar nu mai mult decât a putut să se-nalţe o minte
Muritoare».

Există prin urmare *adevăruri accesibile* raţiunii şi *adevăruri inaccesibile* raţiunii. Efortul – pios – de a cunoaşte „calea prin care orişice lucru limpede este" are loc cu ajutorul şi cu acordul Muzei. De fapt, poemele lui Empedocle încep cu invocaţii.

B3 (4). «Dar voi, o zei, depărtaţi a lor nebunie [a simţurilor n.n.] **de limba-mi,**
De pe-ale mele buze pioase faceţi să curgă
Dulce izvor. Preaslăvită Fecioară, Muză braţalbă,
Rogu-te trimite-mi din partea Evlaviei sfinte
Tot ce e îngăduit să asculte fiinţe efemere
Carul bine strunit[1] **conducând.**
(...) Cum Muza noastră credinţă statornică cere,
Află-i avântul cernit prin sita inimii tale»

3. Elementele. Philia şi Neikos.

Ceea ce numai Muza poate face accesibil cunoaşterii este, mai întâi, faptul că principiile tuturor lucrurilor sunt cele patru elemente (focul, pământul, aerul şi apa), cărora li se atribuie nume de zei. Amestecul şi separarea celor patru elemente constituie principiul mişcării (naştere-moarte) în Univers, sub formă ciclică, în chip de compunere şi apoi multiplicare a *Unului.*

B6. «Află deci mai întâi a tuturor patru **principii**:
Zeus cel luminos şi Hera, izvod de viaţă,
Şi Aidoneus[2] şi Nestis, ce udă cu lacrimi izvorul
Înlăcrimat al bieţilor oameni».

τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς
Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

8. «Nici un lucru naştere n-are, nici capăt în moartea
Distrugătoare, ci numai amestec şi disociere

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,

---

[1] Se poate compara cu ocurenţa temei mitice a sufletului ca „vizitiu" la Platon în *Phaidros*, 246 a-d.
[2] Nume arhaic pentru Hades.

De elemente ce-au fost reunite;
însă la oameni
„Naştere"-aceasta se cheamă.»

ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

9. «Când elementele prime din speţa umană, din plante,
Păsări şi fiare, 'mbinate, ajung la lumină, atuncea
„Naştere"-i zic aceşti muritori, iar când se dezbină,
„Moarte" nefastă numesc greşit fenomenul acesta.»
12. «Căci din ce nu există nu poate ceva să se nască.
Cu neputinţă-i, la fel, ca ceea ce este să piară
În întregime, fără ca nimeni să ştie: ci dimpotrivă,
Veşnic va fi un lucru pus într-un loc oarecare
Unde mereu cineva îl va pune.»

17 (21). «Căci ce-i născut prin unirea elementelor toate şi piere
După ce creşte, iar se desface prin dezbinare.
Schimbul acesta continuu n-are sfârşit niciodată;
Toate-uneori se unesc prin Philotes în Unul singur,
Alteori Neikos dezbină şi părţile lui le separă.
Felul cum Unul a înţeles din plural să se nască,
Iarăşi apoi, dezbinându-se Unul, creează mai multe,
Astfel şi cele ce naştere iau nu-şi au veşnic văleatul;
Dar, întrucât alternanţa continuă-n veci nu-ncetează,
Ele sunt veşnice şi imuabile în crugul vremii.
(...) odată Unul proporţii
Luat-a, astfel încât, din mai multe, a ajuns Unul singur;
Iar când apoi s-a-mpărţit, din Unul ieşit-au mai multe.
(...) Tu priveşte-le toate acestea cu ochii minţii
(...) Prinde tu firul ne-nşelătoarelor mele cuvinte:
toate acestea-s egale şi de-o vârstă-n origini,
dar fiecare-i cu altă menire, prin rosturi aparte.
Şi rând pe rând stăpâne devin ele în ciclul vremii.
Pe lângă-acestea, nimic nu se naşte, dar nici nu piere,
Căci de s-ar pierde continuu, nimic n-ar mai fi pân-la urmă;
Ce-ar putea face să crească acest Univers şi de unde
Vine? Cum ar pieri, când vidul nu e într-ânsul?
De fapt există aceste elemente, ce-aleargă între-olaltă
Şi se preschimbă unul într-altul, tot timpul asemeni.»

B 21. «Uite, priveşte la soarele cald, luminos pretutindeni,
La făpturi fără moarte scăldate-n căldura luminii
Strălucitoare, la ploaia cea sumbră şi rece-ntru toate:
Din pământ izvorăsc substanţe prime solide.

'N Ură, toate îmbracă o formă şi se dezbină,
dar se uniră-n Philotes şi reciproc se doriră.
Căci din toate câte-au fost şi sunt încă şi fi-vor
Au răsărit copaci şi bărbaţi şi femei deopotrivă,
Fiare şi păsări şi peşti ce hrana în apă şi-o cată,
Zei fără moarte, pe cea mai înaltă treaptă-a cinstirii,
Căci ele sunt cele patru principii ce, prin amestec,
Se preschimbă în lucruri de tot felurite; atâta
Varietate creează amestecul lor laolaltă.»

B22. «(...) cele / Ce potrivite-s să se unească, ajungând deopotrivă,
Ele se-atrag reciproc prin Iubire-Afrodita;
Cele ce-n duşmănie la mare distanţă se află
Când este vorba de naşteri, de vreun amestec, de forme
Clar conturate, nepotrivite fiind să se îmbine,
Răuvoitoare se-arată, căci Neikos aşa le îndeamnă,
El, ce se pare că este cumva a lor născătoare.»

B 26. «Când **prin Philotes** unindu-se într-o unică lume
Când risipindu-se iarăşi desprinse prin ura **lui Neikos**
Pân' ce, crescând împreună, un
Tot din ele răsare.
Astfel, este ştiut că Unul se naşte din Multe
Iarăşi apoi, împărţindu-se Unul, mai multe creează,
Astfel se nasc toate acestea şi
Veacul nu-i fără capăt.
Alteori între ele schimbându-se fără-ncetare,
Nu sfârşesc niciodat', ci rămân ele veşnic aceleaşi,
Imuabile-n cerc.»

ἄλλοτε μὲν **Φιλότητι** συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορούμενα **Νείκεος** ἔχθει,
εἰσόκεν ἓν συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται.
οὕτως ἢι μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῆι μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ἢι δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει.
ταῦτη δ'αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

4. Unul.

Acest Unu, început şi sfârşit al ciclului, este numit uneori *sferă,* ca şi la Parmenide, intervenind în discuţie chiar şi „constrângerea" exercitată asupra sferei-Unu, care la Parmenide se numea „cumplita legătură" sau necesitatea[1]. Problema conflictului se reia şi în aceşti termeni:

B 27. «'N vremea în care nici membrele iuţi ale Soarelui nu se
Deosebeau, nici forţa Pământului, neordonată,
Marea de-asemeni; astfel supusă-unei ferme Constrângeri,
Sfera, rotundă, rămas-a în solitara-i viaţă
Atotputernică forţă.»

28. «Sfera rotundă era peste tot egală cu sine.
Şi, infinită în tot, se-nvârtea ea plină de forţă (...)»
29. «Spatele ei nu poartă fâlfâietoare aripi,
N-are picioare şi nici genunchi ce iute se mişcă.
N-are nici organe de procreare, căci este
Sferă ce peste tot egală-i cu sine însăşi.»
30. «Dar când Neikos cel mare-a-nceput tot mai mult ca să crească
În mădularele Sferei şi-ajunse la-naltă cinstire,
Când s-a-mplinit sorocul lubirii şi-al Vrajbei nefaste
Ce-alternativ cu larg jurământ trimis lor le fuse...»
31. «... Toate pe rând, mădularele cele zeieşti ale sferei
sunt zguduite»

5. Compunerea şi descompunerea lucrurilor. Metensomatoza.

Fiind vorba despre un *proces* rezultat în urma conflictului dintre Iubire şi Ură, trebuie să existe, de bună seamă, şi un moment tensionat al luptei dintre acestea. Când Neikos nu era încă retras cu totul, compunerea elementelor se afla într-o stare intermediară: părţi de fiinţe, mădulare ce urmau să se alăture subzistau, nomade, într-o tensiune indecisă a căutării disperate a asemănătorului. Aceasta este partea misterioasă, neverosimilă, a concepţiei lui Empedocle, luată în derâdere de comentatorii antici şi lăsată în suspensie de exegeţii moderni şi contemporani.

B 59. «Când în mai mare măsură unitu-sa demon cu demon,
Toate acestea se întâlniră, care pe unde
Se nimeri; şi alte mai multe pe lângă acestea
Se născură mereu potriva căutându-şi într-una.»
57. «Astfel multe capete fără de gât crescură,
Braţe goale s-au făurit atunci fără umeri,

[1] A se compara şi cu problema necesităţii din fragmentul lui Anaximandru.

Fețe fără de frunți rătăceau ades pretutindeni.»
61. «Multe ființe născutu-s-au cu două fețe și piepturi,
specii de bou cu chipul de om, și chiar dimpotrivă,
cu trup de om și capul de bou, ființe-nvârstate,
parte bărbați și parte femei cu organe ascunse.»

Cât de „realist" este acest tablou al lui Empedocle? Care este „cheia simbolică" a lui? Răspunsurile nu pot fi decât conjecturale.

Din cel de-al doilea poem, *Purificații*, problema de interes este *metensomatoza* sau reîncarnarea.

Empedocle, *Purificări*

B 115. «Este-o sentință a Necesității, și o hotărâre
Veche și veșnică, de zei votata și pecetluită
Cu jurăminte grozave, dacă vreunii-și pătează
Membrele dragi cu o crimă, prin rătăciri și
Strâmb jurământ, la-ndemnul lui Neikos, comit o greșeală
Față de demonii ce-au obținut de la sorți viață lungă,
De trei ori zece mii de soroace acelora dat li-i
Să rătăcească, pribegi departe de zeii ferice;
Din ei se nasc în scurgerea vremii, chipuri diverse
De muritori, ce schimbă trudite cărări ale vieții.
Forța eterului îi hărțuiește, mânându-i spre mare,
Marea-i aruncă pe fața pământului, iar apoi glia-i
Zvârle spre razele soarelui strălucitor, și-acesta
Sus îi azvârle-n vârtejul eterului; și-astfel într-una
Unu-i preia de la altul, dar toate cu ură-i întâmpin';»

Putem încheia analiza acestor fragmente cu interpretarea dată de Dodds[1] „fenomenului" Empedocle:

«Empedocle este ultimul exemplar întârziat al unei specii care, o dată cu el, s-a stins în lumea greacă, deși mai supraviețuiește încă în alte părți. Savanții s-au arătat contrariați că cineva capabil de observație atentă și de gândire constructivă cum este autorul poemului *Despre natură* a putut să scrie, de asemenea, *Purificările* înfățișându-se pe sine ca magician sacru. Unii dintre ei au căutat să-și explice această împrejurare pretinzând că cele două poeme ar aparține unor perioade diferite din viața lui Empedocle; fie că el a debutat ca magician, și-a pierdut eficacitatea și s-a apucat de științele naturale; sau, fie că, după spusa altora, a început ca om de știință, s.a convertit ulterior la „orfism" sau pitagorism și, în exilul solitar al ultimilor ani, s-a consolat cu vise de măreție socotindu-se un zeu

[1] E.R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, traducere de Cătălin Pleșu, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 131-132

care, într-o bună zi, se va întoarce nu la Agrigent, ci în ceruri[1]. Viciul acestor explicații este că în realitate ele nu explică lucrurile. Fragmentul în care Empedocle pretinde că are puterea să oprească vânturile, să provoace sau să pună capăt ploilor, să învie morții, pare să aparțină poemului *Despre natură* și nu *Purificărilor*. La fel și fragmentul 23, în care poetul îi îndeamnă pe învățăceii lui să asculte „cuvântul zeului" (nu pot să cred că se referă doar la inspirația convențională a Muzei), sau fragmentul 15, care pare să opună „ceea ce oamenii numesc viață" unei existențe mai reale, înainte de naștere și după moarte. Astfel este descurajată orice încercare de a explica inconsecvențele gândirii lui Empedocle pe linie „genetică"; la fel, nu este ușor de acceptat felul în care îl descrie Jaeger ca pe „un nou tip sintetic de personalitate filosofică", deoarece ceea ce lipsește cu desăvârșire din opera sa este tocmai încercarea de a sintetiza opiniile religioase și științifice. Empedocle nu reprezintă, după părerea mea, un tip nou, ci un tip foarte vechi de personalitate, șamanul care combină funcțiile încă nediferențiate de mag și naturalist, poet și filosof, predicator, tămăduitor și sfătuitor public. După el aceste funcții s-au separat; de acum înainte filosofii nu mai aveau să fie nici poeți, nici magicieni; de fapt, un astfel de om era deja în secolul al V-lea un anacronism. Însă oameni ca Epimenide și Pitagora au exercitat, probabil, toate funcțiile pe care le-am menționat. Nu se punea problema „sintetizării" acestor domenii vaste de cunoștințe practice și teoretice; ca oameni ai zeului ei acționau în toate; „sinteza" era personală, nu logică»

6. Homoiomeriile lui Anaxagora.

Anaxagora, *Despre natură:*

B 1. «Toate lucrurile erau laolaltă, nesfârșite cantitativ și ca micime. Căci și micimea era nesfârșită. Și toate laolaltă fiind, nimic nu era evident din pricina micimii; pe toate le menține în jos aerul și eterul, ambele fiind nesfârșite. Acestea sunt cele mai însemnate substanțe în toate și cantitativ și ca mărime».

B2. «Aerul și eterul se separă din realitatea înconjurătoare, iar ceea ce le înconjoară este nesfârșit cantitativ».

În primele fragmente ale lui Anaxagora ne reîntâlnim cu problematica Unului sau a stării inițiale în care toate lucrurile erau „laolaltă". În plus,

---

[1] Prima părere aparține lui Bidez *(La biographie d'Empédocle)* și lui Kranz *(Hermes)*; cea de-a doua lui Wilamowitz și Diels. Împotriva ambelor opțiuni s-au exprimat W. Nestle, A. Diès, Weinreich și Cornford. Burnet făcea o deosebire între „pitagoreici științifici" și „pitagoreici religioși", distincție care, după părerea lui Dodds, nu ilustrează decât „tendința de a impune dihotomii moderne unei lumi care încă nu simțise nevoia să definească nici știința, nici religia".(Nota lui Dodds, *Op. cit.*, p. 148).

Anaxagora este preocupat de precizarea suplimentară referitoare la cantitate şi dimensiune: în Unul nu exista mărime (ci „micimea infinită") şi nici cantitate actuală (fiind încă nediferenţiate, lucrurile erau virtuale, deci potenţial infinite ca număr). Singurele elemente ce par a se distinge sunt aerul şi eterul.

Ca şi la Empedocle, lucrurile sunt compuse din elemente ultime, nedivizibile (*spermata*), specifice fiecărei substanţe materiale.

„Marele" şi „micul" sunt totuşi relative. Starea iniţială conţinea numai „mic", adică lipsă de mărime. În natură, mărimea actuală nu este esenţială deoarece ea se compune dintr-o infinitate de „micimi nesfârşite" (*homoiomerii*[1] sau *spermata*) care se află în toate lucrurile, în proporţii diferite.

B3. «Căci printre cele mici nu există cel mai mic, ci totdeauna există ceva şi mai mic. Căci ceea ce există nu poate să înceteze a mai fi. Dar şi printre cele mari este întotdeauna ceva şi mai mare. Şi acest „mai mare" este la fel de numeros ca cel mic; fiecare e în sine şi mare şi mic.»

B4. «Este de presupus că în toate cele ce se reunesc există nenumărate şi felurite elemente, **seminţe ale tuturor lucrurilor**, care posedă felurite **chipuri**, culori şi gusturi. Şi că oamenii s-au adunat laolaltă, şi tot aşa celelalte vieţuitoare înzestrate cu suflet; (...).

τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς. καὶ ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ὅσα ψυχὴν ἔχει.

Dar, înainte ca acestea să se separe, evidentă nu era nici o culoare, datorită amestecului tuturor lucrurilor, al umedului şi al uscatului, al caldului şi recelui, al luminosului şi al întunecatului, conţinând şi mult pământ şi o cantitate de germeni în număr nesfârşit, care nu semănau câtuşi de puţin unii cu alţii. Căci nici dintre celelalte lucruri, nici unul nu seamănă cu altul. Aceasta fiind situaţia, trebuie să admitem că toate lucrurile se află în toate».

B6. «Pentru că mulţimea celui mare, ca şi aceea a celui mic sunt în cantităţi egale trebuie, în acest fel, în toate să existe toate; şi nici separat nu poate exista ceva, ci toate se împărtăşesc din tot, deoarece cel mai mic nu poate avea existenţă de sine stătătoare şi nici nu poate să se separe, nici să subziste prin sine însuşi, ci, acum ca şi la început, toate sunt reunite laolaltă. În toate sunt dar multe şi,

[1] Termenul de *homoiomerii* este folosit de Aristotel şi de Teofrast, dar nu se întâlneşte în fragmentele originale. Vezi Constantin Sănduleseu, nota 34 la Anaxagoras, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II,a, p. 605.

din cele ce se diferenţiază, la fel de multe în cele mai mari şi în cele mai mici.»

Cu alte cuvinte, toate există în toate, similar începutului. Ar părea că avem în faţă un răspuns – parţial – la întrebarea despre relaţia Unu-Multiplu, deşi un răspuns care, în loc să explice, aruncă un mister în plus asupra problemei. Dacă Multiplul este oarecum izomorf Unului – „tot în toate" – atunci înseamnă că rostul existenţei şi temeiul posibilităţii lui încă nu a fost găsit. Această stare de lucruri, ceea ce am numit „legile discrete ale firii", este nivelul imperceptibil şi ininteligibil al naturii. El este cunoscut prin raţionament dar intelectul nu poate percepe acest nivel al lucrurilor, ca stare de fapt propriu-zisă, ca infinit actual.

B7. «Mulţimea celor ce se diferenţiază nu poate fi cunoscută nici prin raţiune, nici în fapt»

B10. «Căci, cum s-ar naşte părul din ce nu e păr şi carne din ce nu e carne?»

7. Nous.

Multiplul, de astă dată identificat ca nivel elementar al *homoiomerilor*, *spermata*, este guvernat de *Nous*. „Intelect", sau „Spirit", vor înţelege Platon şi Aristotel şi, după ei, toată posteritatea, prin acest termen. Heraclit spusese *Logos*, Parmenide, *Fiinţa*, una cu gândirea. Anaxagora aduce în discuţie *Nous* ca pe un principiu separat de Multiplu, cel mai pur lucru, *temeiul lucrurilor însufleţite*.

B12. «Celelalte lucruri toate **au parte la toate**, dar *Nous* este infinit, suveran şi nu este amestecat cu nici un alt lucru, ci este, numai el, izolat în sine. Căci dacă nu ar fi izolat în sine, ci ar fi amestecat cu altceva, ar participa la toate lucrurile, dacă ar fi amestecat cu ceva. Căci în orice lucru există parte din toate, precum am mai spus. În adevăr, lucrurile în care ar fi amestecat *(Nous)* l-ar împiedica, astfel încât n-ar mai putea stăpâni nici un lucru, ca atunci când este singur, în sine. El *(Nous)* este cel mai subtil şi mai pur dintre toate lucrurile, **are cunoştinţă despre toate şi e plin de forţă**. *Nous* domină toate

τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ωυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεωι ἐμέμεικτο ἄλλωι, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεωι· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ νον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ επτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς

câte au suflet, fie mai mari, fie mai mici. De toate a avut cunoştinţă *Nous:* de lucrurile amestecate, de cele despărţite şi divizate. Toate le-a orânduit *Nous:* cele ce erau să fie şi cele ce au fost, cele ce nu există acum şi cele ce sunt acum şi vor fi, precum şi această rotaţie cosmică, pe care o urmează aştrii, soarele, luna, aerul şi eterul, care sunt separate (din amestecul primordial). Această rotaţie este cea care a produs separarea. Ceea ce e dens se separă din ceea ce e rar, ceea ce e cald din ceea ce e rece, ceea ce e luminos din ceea ce e întunecos şi ceea ce e uscat din ceea ce e umed. Şi sunt părţi numeroase a numeroase lucruri. Dar nici un lucru nu se desparte şi nu se separă în mod total de alt lucru, cu excepţia doar a lui *Nous.* Numai *Nous* este în întregime omogen, atât cel mai mare cât şi cel mai mic. Nici un alt lucru nu e omogen, ci elementele care sunt într-un lucru în cantitate mai mare sunt şi erau în mod evident în fiecare lucru particular».

περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπό του σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπὶ δὲ πλέον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι. καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι. παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἑκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

Întrebarea ce rămâne este dacă *Nous*, ca principiu al celor însufleţite, este un „Suflet universal", un inteligibil sau face parte, aşa cum pare a sugera acest fragment (12), dintre „lucruri" (*Chremata)* ? Răspunsul pare a fi cel din urmă[1].

Prima discuţie critică la adresa lui Anaxagora, cea a lui Socrate din dialogul *Phaidon*, este extrem de interesantă şi conţine o nemulţumire legată tocmai de statutul *Nous*-ului.

« Dar iată că într-o bună zi am auzit citindu-se dintr-o carte, a lui Anaxagoras din câte se spunea, gândul că acela care orânduieşte

[1] Guthrie, ca şi Zafiropulo, sunt de această părere.

lumea în întregul ei, fiind totdeodată şi cauza fiecărui lucru în parte, este *Spiritul*. Şi m-am bucurat de o asemenea cauză, părându-mi-se că, într-un anume fel, e bine ca Spiritul să fie cauza a toate (...).

Înaintând cu cititul, descopăr că autorul meu nu face cu Spiritul nimic, nu îi atribuie nici un rol cauzal, nici măcar unul parţial, în ordinea lumii, invocând drept cauze acţiuni ale aerului, eterului, apei şi ale altor numeroase şi ciudate lucruri. Mi se părea că Anaxagoras se află exact în situaţia unui om care, deşi ar susţine că toate câte le face Socrate le face în virtutea spiritului său, atunci când ar trece la enunţarea cauzelor fiecărui act al meu ar declara, de pildă, că, dacă acum stau aşezat aici, asta se datorează faptului că trupul meu este alcătuit din oase şi din muşchi; că oasele sunt solide şi au între ele comisuri care le separă unele de altele, în timp ce muşchii, ca unii care au proprietatea de a se întinde şi de a se relaxa, acoperă oasele, împreună cu carnea şi cu pielea, care le ţine pe toate la un loc. Aşa stând lucrurile, ce mă face pe mine în stare, de pildă, să îmi îndoi acuma membrele? Mişcarea oaselor în articulaţiile lor, provocată de destinderea şi de întinderea muşchilor. Iată cărei cauze datoresc faptul că mă aflu astfel îndoit, în locul acesta. Tot aşa, pentru a explica conversaţia mea cu voi, ar invoca alte cauze, de acelaşi ordin, sunetele glasului, mişcările aerului, reacţiile auzului şi altele nenumărate ca acestea.

Dar, făcând asta, ar neglija să numească adevăratele cauze (...). Dar a pretinde că ceea ce săvârşesc – şi săvârşesc cu spiritul meu – se datorează unor astfel de cauze şi nu faptului că aleg cel mai binele, înseamnă să îţi iei faţă de limbă o nemăsurat de largă libertate»[1].

---

[1] Platon, *Phaidon*, 97b-99b. Traducere de Manuela Tecuşan, în Platon, *Opere*, vol. IV, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, 1983

Seminarul 9: Atomiştii. Leucip şi Democrit.

Referate:

1. Şcoala atomistă.
2. Teoria atomilor.

Observaţii preliminare. La prima vedere, atomiştii contrastează până la exces cu filosofia eleată, deşi problemele de fond pe care le deschid sunt în mare parte aceleaşi. Mai mult, Leucip şi Democrit sunt plasaţi în directă filiaţie cu şcoala eleată, de care se desprind.

A 4. CLEM. ALEX, *Stromat.* I, 64: «Aşadar Parmenides este discipol al lui Xenofan, iar al acestuia Zenon, apoi urmează Leucippos, apoi Democrit.» [1]

A 8. SIMPL., *Phys.* «Leucippos din Elea sau din Milet (căci ambele variante se găsesc atestate în legătură cu el), deşi s-a afiliat lui Parmenides în filosofie, nu a mers pe acelaşi drum cu Parmenides şi Xenofan în problema existentului, ci, după cum se pare, pe un drum opus. Căci, în vreme ce aceia considerau Universul ca unic, imobil, nenăscut şi limitat, şi nici măcar nu au permis să se cerceteze inexistentul, acesta (Leucippos) a presupus nişte elemente infinite şi în veşnică mişcare, atomii (τὰς ἀτόμους), precum şi o mulţime infinită a figurilor, fiindcă nu există nici un temei ca ceva să fie mai curând aşa decât altfel şi fiindcă vedea că naştere şi schimbare (μεταβολὴν) există neîntrerupt în lucruri.»

Existenţa lui Leucip a fost chiar contestată, după mărturia lui Diogene Laertios, de către Epicur. John Burnet se îndoieşte de autenticitatea acestei informaţii.

«Este adevărat că însăşi existenţa lui Leucip a fost contestată. Se spune că Epicur ar fi afirmat că nu a existat un asemenea filosof şi acelaşi lucru a fost susţinut şi în zilele noastre. Pe de altă parte, este cert că Aristotel şi Teofrast l-au considerat întemeietorul teoriei atomiste şi aceştia cu greu s-ar fi putut înşela asupra unei asemenea chestiuni. Aristotel era în mod special interesat de Democrit, iar Stagira sa natală nu se află departe de Abdera, lăcaşul Şcolii atomiste.»[2]

---

[1] Toate fragmentele sunt preluate după *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea I-a. Traducerile aparţin lui Constant Georgescu (Leucip) şi Adelina Piatkowski (Democrit).

[2] John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adam & Charles Black, 1930, par. 171 (traducere Claudiu Mesaroş).

1. Leucip. Vidul şi plinul.

A1. DIOG. LAERT. IX, 30. «Universul, afirmă el, este infinit (ἄπειρον); din acesta, o parte este plină (πλῆρες), iar alta vidă (κενόν). Aceste părţi el le mai numeşte şi elemente (στοιχεῖα). De aceea lumile sunt infinite şi se separă iarăşi în aceste elemente primordiale. Lumile se nasc astfel: *prin rupere din infinit,* multe corpuscule felurite ca formă se mişcă într-un vid imens şi, adunate la un loc, produc un unic vârtej cosmic, din cauza căruia intrând ele în coliziune unele cu altele şi rotindu-se în fel şi chip, se separă în particule elementare, fiecare de partea sa, cele asemănătoare cu cele asemănătoare. Dar cum, din cauza numărului lor mare, nu-şi mai pot păstra echilibrul în rotire, particulele fine (τὰ λεπτὰ) pornesc spre vidul din afară, ca cernute prin sită; celelalte în schimb *rămân laolaltă* şi, strâns împletite, continuă să alerge, ciocnindu-se unele de altele şi formează un prim conglomerat sferic.»

A 6. ARISTOT, *Metaphys.* A 4985 b4 «Leucippos şi discipolul acestuia Democrit desemnează ca elemente, pe de o parte, plinul şi solidul (στερερν), adică existentul (τό ὄν), iar pe de altă parte vidul şi rarul (μανόν), adică nonexistentul (τὸ μὴ ὄν) (de aceea ei şi afirmă că existentul nu există cu nimic mai mult decât nonexistentul, după cum nici vidul nu există cu nimic mai puţin decât corpul): acestea ar fi, ca materie, cauzele lucrurilor. Şi întocmai ca acei filosofi care consideră una singură (ἓν) substanţa de bază (ὑποκειμένην οὐσίαν), iar pe toate celelalte le fac să se nască prin modificările ei, socotind rarul şi densul drept principii ale modificărilor suferite, în acelaşi chip şi aceşti filosofi (Leucippos şi Democrit) afirmă că deosebirile (originare dintre elemente) sunt cauze ale tuturor celorlalte lucruri. Aceste deosebiri, aşadar, ei susţin că sunt trei: configuraţia (σχῆμα), ordinea (τάξιν) şi poziţia (θέσιν); căci, zic ei, existentul se deosebeşte numai prin măsură, contact reciproc şi direcţie. Dintre acestea, măsura este configuraţia, contactul reciproc este ordinea, şi direcţia este poziţia. Astfel, litera A se deosebeşte de N prin configuraţie, AN de NA prin ordine, iar I de H prin poziţie. Dar în ce priveşte mişcarea () lucrurilor, de unde provine şi cum are loc ea, şi aceşti filosofi, ca şi toţi ceilalţi, au omis cu nepăsare problema.»

A 7. ARISTOT., *De gen. Et corr.* «Dar mişcarea ar fi cu neputinţă dacă nu ar exista un vid care să fie separat (de materie). De asemenea, nici nu ar putea exista pluralitate de lucruri dacă nu ar exista ceva care să le separe...

Leucippos însă a crezut că a descoperit o teorie care, în concordanță cu percepția senzorială (αἴσθησιν) nu va anula nici naștere, nici distrugere, nici mișcare, nici pluralitatea lucrurilor existente. Punând de acord această teorie pe de o parte cu lumea fenomenelor, iar pe de altă parte cu susținătorii teoriei despre unitatea existenței, care spun că nu ar putea exista mișcare fără vid, el afirmă că vidul este nonexistent și că din existent nimic nu e nonexistent. Căci existentul în sens propriu este un întreg plin (παμπλῆρες). Dar acesta nu este Unu, ci o mulțime infinită și invizibilă de corpuscule, din cauza micimii maselor lor. Aceste corpuri existente se mișcă în vid (căci, după el, vidul există) și când se reunesc, produc naștere, iar când se separă, distrugere. Ele exercită acțiuni și suferă acțiuni în măsura în care se ating din întâmplare; căci sub acest raport ele nu sunt unul singur. Iar când se unesc și se îmbină (unele cu altele), produc naștere. Dar din acel unu „real" (κατ' ἀλήθειαν) nu s-ar putea naște pluralitate și nici din pluralitatea reală, Unu, așa ceva fiind imposibil...

...orice schimbare și orice efect suferit are loc în felul acesta, căci separarea și distrugerea se produc datorită vidului, și tot așa și creșterea, atunci când în vid pătrund pe furiș particule solide...

...Procesele de naștere (=agregare) și de separare ar fi pentru Leucippos de două feluri: datorită vidului (διὰ τοῦ κενοῦ) și datorită contactului (căci în acest fel fiecare lucru este divizibil)...»

2. Leucip, atomii: unirea și separația; opoziția.

A 9. ARISTOT., *De gen et corr.* «Democrit și Leucippos afirmă că din corpurile indivizibile se compun toate celelalte lucruri; aceste corpuri indivizibile sunt infinite atât în număr cât și în configurație. Lucrurile se deosebesc unele de altele prin aceste configurații din care se compun și prin poziția și ordinea acestora...

...Democrit și Leucippos, care au tratat despre varietatea configurațiilor (), fac să rezulte schimbarea și nașterea din acestea, anume: prin separarea (διακρίσει) și unirea (συγκρίσει) lor, naștere și distrugere; prin ordinea și poziția lor, schimbare. Și deoarece credeau că adevărul sălășluiește în lumea fenomenelor (τ' ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι), iar fenomenele sunt antitetice (ἐναντία) și în număr infinit, ei au considerat și configurațiile tot infinite ca număr; astfel încât, datorită modificărilor din componența sa, unul și același lucru, privit de doi oameni diferiți, apare opus (ἐναντίον) și își schimbă înfățișarea dacă i se adaugă doar un mic component și pare a fi cu totul altul, dacă i s-a deplasat fie și un singur corpuscul. Căci, din aceleași litere se naște doar și tragedia și comedia.»

A 15. AET. I. «afirmă unii filosofi, precum Leucippos şi Democrit, că accidentele [naturale] (τὰ συμβαίνοντα) sunt raţionale (εὔλογα). Căci ei susţin că mărimile primordiale (=atomii) sunt infinite ca număr dar indivizibile ca mărime, şi nici din Unu nu se naşte Multiplul, nici din Multiplu Unu, ci toate lucrările se zămislesc din reunirea (συμπλοκῇ) şi coliziunea acestor prime mărimi. Căci într-un anumit sens şi aceşti filosofi reduc toate lucrurile la numere şi derivate din numere...»

A 24. AET. I. «(1) Lumea, aşadar, luând o formă curbată, a apărut în felul următor: deoarece atomii corpurilor, a căror mişcare este imprevizibilă şi întâmplătoare, se mişcă permanent şi cu foarte mare repeziciune, mulţi dintre ei (având tocmai de aceea o mare diversitate de configuraţii şi mărimi) s-au reunit în acelaşi punct. (2) Reunindu-se ei în acelaşi loc, cei care erau mai mari şi mai grei s-au lăsat la fund de tot; ceilalţi însă care erau mici, rotunzi, netezi şi alunecoşi, s-au îmbulzit să iasă afară şi din cauza afluenţei altora au fost împinşi în sus. Întrucât forţa de expulsie care îi purta în sus îi părăsea, iar pe d altă parte erau împiedicaţi să se lase în jos, au fost împinşi spre locurile care puteau să-i primească. Or, acestea erau regiunile de la periferie şi în ele s-a aşezat de jur împrejur masa atomilor fini. Şi împletindu-se unii cu alţii de-a lungul curburii, au format bolta cerească. (3) Atomii care, deşi de aceeaşi natură, sunt diverşi ca formă şi mărime, fiind expulzaţi în sus, au format substanţa stelelor. Masa atomilor care se ridicau prin exhalaţii umplea aerul şi îl comprima. Iar acesta, transformându-se în vânt din cauza mişcării şi luând cu sine stelele, le-a mânat într-o mişcare circulară şi a menţinut până azi mişcarea lor de revoluţie în regiunile superioare. După aceea, din atomii ce se depuneau la fund, s-a născut pământul, iar din cei mânaţi în sus, cerul, focul şi aerul. (4) Dar, deoarece era încă multă materie adunată pe pământ şi această materie, biciuită de vânturi şi de curenţii proveniţi de la stele, se condensa, toate aglomerările de atomi mărunţi au fost supuse unei puternice presiuni şi au dat naştere substanţei umede. Aceasta, aflându-se în stare fluidă, s-a prelins în jos în concavităţi, locuri care puteau să o primească şi să o păstreze, sau apa, formând depozite de la sine, a erodat locul de dedesubt. Aşadar, în acest fel s-au născut cele mai importante părţi ale Universului.»

B 2. «Nici un lucru (χρῆμα) nu se petrece la întâmplare (μάτην), ci toate se nasc ca efect al unei cauze raţionale (ἐκ λόγου) şi sub imperiul unei necesităţi (ὑπ᾽ ἀνάγκης).

3. Percepţia în fragmentele lui Lucip.

A 29. AET. IV. «Leucippos, Democrit şi Epicur sunt de părere că văzul are loc prin pătrunderea de mulaje (εἴδωλα) în ochi.»

ALEX DIN AFRODISIAS, *De sensu.* «Într-adevăr, Democrit spune că a vedea înseamnă a recepta reflectarea obiectelor văzute. Iar această reflectare nu este altceva decât răsfrângerea imaginii (εἶδος) în pupilă, aşa cum este cazul şi cu celelalte substanţe translucide, câte sunt în stare să păstreze imaginea în ele însele. Dar Democrit, şi înainte de el Leucippos şi, mai târziu, Epicur şi adepţii săi, consideră că anumite mulaje care emană de la obiecte, asemănătoare ca formă cu cele de la care emană (iar acestea sunt tocmai obiectele vizibile), pătrund în ochii văzătorilor şi aşa se naşte vederea.»

ALEX., *De sensu.* «Ei pretindeau că anumite mulaje care emană permanent de la obiectele văzute şi sunt de aceeaşi conformaţie cu acestea (ὁμοιόμορφα), pătrund în organul văzului; ele ar fi cauză a vederii.»

A 30. AET. IV. «Leucippos şi Democrit socotesc că senzaţiile (αἰσθήσεις) şi gândurile (νοήσεις) sunt modificări ale corpului.

... afirmau că senzaţia şi gândirea se produc atunci când la noi ajung mulaje din afară. Căci pentru nimeni nu este cu putinţă să aibă senzaţie sau gânduri fără intervenţia din afară a unui mulaj.»

4. Democrit. Atomii. Vidul şi plinul.

DIOG. LAERT. XII, 44. «Iată părerile lui: principiile tuturor lucrurilor sunt atomii şi vidul. Orice altceva ni se pare numai că există. Lumile sunt infinite la număr şi se nasc şi pier. Nimic nu se naşte din ceea ce nu este, nici nu piere în nefiinţă. Mai departe: atomii sunt infiniţi, ca mărime şi mulţime, şi sunt purtaţi în întreg Universul, într-un vârtej prin care iau naştere toate lucrurile compuse: focul, apa, aerul şi pământul; căci chiar şi acestea sunt conglomerări de anumiţi atomi. Aceştia sunt neschimbători şi nealterabili din cauza soliditătii lor. Soarele şi luna sunt compuşi din astfel de corpusculi netezi şi rotunzi, iar sufletul aşijderea. Acesta este acelaşi lucru cu raţiunea. Noi vedem datorită întâlnirii imaginilor desprinse din lucruri, cu ochii noştri.

45. Toate au loc prin necesitate, vârtejul fiind cauza creării lucrurilor şi pe acesta el îl numeşte *„necesitate"*. Scopul vieţii este bucuria, ceea ce nu-i totuna cu plăcerea, cum au înţeles unii printr-o interpretare greşită, ci o stare în care sufletul trăieşte calm şi statornic, netulburat de nici o frică sau superstiţie sau de vreo altă emoţie. Această stare el o mai numeşte şi bună dispoziţie şi-i mai dă încă

multe alte denumiri. Calităţile lucrurilor există numai prin convenţie; în natură există numai atomii şi vidul.»

A 37. SIMPLIC., *De caelo*. «Democrit socoteşte că natura [materia] lucrurilor eterne constă într-o mulţime de mici substanţe (οὐσίαι) infinite ca număr. Pentru ele presupune existenţa unui alt spaţiu (τόπος), infinit ca întindere. El numeşte acest spaţiu cu următoarele denumiri: „vid", „non-ceva", „apeiron". Cât despre fiecare din aceste substanţe foloseşte cuvintele: „existent" (δεν) şi „solid" (τὸ ναστόν) şi „real" (τὸ ὄν). Consideră că substanţele sunt într-atât de mici încât scapă puterii noastre de percepţie. Posedă cele mai felurite forme (μορφαί) şi configuraţii (σχήματα) şi diferă între ele în ce priveşte mărimea. Din aceste substanţe se ivesc şi se constituie, prin agregare, întocmai ca din elementele primordiale, corpurile perceptibile cu simţul vederii şi cu celelalte simţuri. În vid ele se ciocnesc şi se deplasează conform principiului neasemănării lor şi a celorlalte deosebiri deja menţionate. În urma acestei deplasări ajung într-un contact nemijlocit atât de strâns, încât se ating şi rămân foarte aproape unele de altele, fără ca să se nască totuşi o natură (φύσις) unitară în adevăratul înţeles al cuvântului. (...)

Democrit este de părere că [substanţele] aderă şi rămân laolaltă doar atâta timp până când intervine o acţiune externă, o necesitate mai puternică, provenită din mediul înconjurător, care produce un şoc şi iarăşi le împrăştie. (...)

Dacă, aşadar, naşterea înseamnă reunirea atomilor prin agregare (σύγκρισις) iar distrugerea, dispersarea lor, în acest caz, şi pentru Democrit, naşterea n-ar însemna altceva decât modificarea unei stări.»

A 38. SIMPLIC., *Phys*. «Democrit din Abdera [şi Leucip] a aşezat ca principii primordiale plinul şi golul, pe care le numea existentul (τὸ ὄν) şi nonexistentul (τὸ μὴ ὄν). [Aceştia doi], postulând ca materie a lucrurilor existente atomii, cred că toate celelalte se nasc prin deosebirile dintre atomi. Care deosebiri sunt în număr de trei: măsura (ῥυσμός), orientarea (direcţia) (τροπή) şi conexiunea (διαθιγή), cu alte cuvinte: configuraţia (σχῆμα), poziţia (θέσις) şi ordinea (τάξις).»

A 43. DIONYSIOS, la EUSEBIOS, *Prep. Evang*. «Cei care admit atomii sub forma unor corpuri extrem de mici, indestructibile, în număr nesfârşit, precum şi existenţa unui spaţiu gol (vidul) nelimitat ca întindere, susţin că aceşti atomi se mişcă în acest spaţiu gol, la întâmplare, ciocnindu-se unii cu alţii, cum se nimereşte, datorită impulsului necontrolat prin care se deplasează. Având o configuraţie diferită, atomii se agregă (se agaţă) unii de alţii, intrând în contact

strâns şi astfel se săvârşeşte apariţia lumii, a celor ce se află în lume, mai mult încă, a unor lumi infinite ca număr.»

A 45. ARISTOT., *Phys.* «Democrit admite ca principii primordiale solidul/plinul (τὸ στερεόν/τὸ πλῆρες la Simplicius) şi golul, dintre care, pe unul îl consideră drept existenţă, pe celălalt drept nonexistenţă.»

A 47. AET. I. «Democrit admite numai două atribute ale atomilor: mărimea şi figura (configuraţia). ... Democrit susţine că primele corpuri (σώματα) (acestea erau atomi compacţi – τὰ ναστά) nu au greutate, şi că se mişcă în vid datorită forţei rezultate din ciocnirea reciprocă. Este cu putinţă ca atomul să fie tot aşa ca şi Universul. ...»

SIMPL. *Phys.* «Democrit susţine că atomii, prin natura lor, sunt imuabili şi că ei se mişcă numai în urma unei lovituri (πληγή).»

A 57. *SCHOL.* BASILII. «El spune că există nenumărate substanţe (οὐσίαι), infinite ca număr, indivizibile (ἄτομοι), fără diferenţe, lipsite de calităţi sensibile (ἄποιοι), inalterabile (ἀπαθεῖς); ele se mişcă dispersate în vid. Când se întâmplă să se apropie, să se întâlnească unele cu altele sau să se reunească, din agregatele rezultate apar ici apa, colo focul, dincolo o plantă sau un om. Toate acestea însă sunt numite de el „forme indivizibile" (ἄτομοι ἰδέαι). Nimic altceva nu există, deoarece o geneză din nonexistent nu este cu putinţă, dar nici din existent nu se poate naşte ceva dacă ţinem seama că „atomii", datorită soliditătii lor, nu pot nici „suferi" (πάσχειν), nici prezenta modificări (μεταβάλλειν). De aici putem trage concluzia că nici o culoare nu poate apare din elemente necolorate şi că nici natura unui corp sau a vreunui suflet nu poate fiinţa din corpuri primordiale lipsite de orice calitate activă (ἄποιοι) şi refractare faţă de orice „suferinţă" (ἀπάθεις).»

A 125. AET., I. «Democrit pretinde că de la natură nu există nici o culoare, căci elementele (τὰ στοιχεῖα) nu au calitatea culorii, nici cele solide, nici vidul. Agregările lor (τὰ συγκρίματα) însă se înfăţişează colorat datorită rânduielii reciproce în care sunt aşezate elementele (διατιγή) configuraţiei (ῥυθμός) şi direcţiei lor, ceea ce revine la a spune: ordinea (τάξις), configuraţia (σχῆμα) şi poziţia (θέσις). În conformitate cu aceşti factori diferenţiali se nasc reprezentările de culoare, aceste reprezentări de culoare sunt în număr de patru: alb, negru, roşu şi galben.»

B 2: (11) «Amestecul elementelor nu s-a făcut în mod egal, cum s-a precizat mai sus, la toate animalele. Cele care conţineau o parte mai mare de element terestru au devenit plante şi arbori şi au izbutit

să-şi ridice capul de la pământ, deosebindu-se doar, atât de animalele care n-au sânge, nici picioare, că acestea îşi înalţă capul de la pământ doar prin mişcare; cele ce conţin mai mult lichid se adaptează la condiţia vieţii în mediul acvatic şi capătă o conformaţie asemănătoare cu primele. (12) Acele animale care conţin o cantitate mai mare de element terestru şi cald sunt apte să devină animale terestre iar cele care întrunesc cea mai mare parte din elementul aer şi cald devin zburătoare... (13) Omul, în sfârşit, apare ca participant la elementul cald într-o măsură mai mare decât toate animalele deoarece materia din care este alcătuit corpul său este mai pură şi are o capacitate sporită de a recepta căldura.»

5. Democrit despre nivelul atomar şi nivelul fenomenal.

Dată fiind deosebirea între nivelul elementar, al atomilor, şi nivelul percepţiei umane, unul şi acelaşi lucru se manifestă diferit: „în sine", lucrurile sunt atomi şi configuraţii de atomi. „Pentru noi", ele sunt calităţi sensibile. Democrit utilizează această distincţie cu ajutorul a doi termeni speciali.

A 49. GALENUS, *De elem. sec. Hipp.* «Nomo – νόμῳ – sunt culoarea, dulcele, amarul, deşi *eteé* – ἐτεῇ – există numai atomi şi vid, susţine Democrit care consideră că prin întâlnirea laolaltă a atomilor se ivesc toate însuşirile sensibile, adică însuşiri raportate la noi, cei care le percepem. În sine, nimic nu este nici alb, nici negru, nici galben sau roşu, nici amar sau dulce. Expresia νόμῳ înseamnă literal acelaşi lucru cu „după condiţia [umană] comună", „în ce ne priveşte", aşadar, nu „potrivit cu natura lucrurilor", pentru care el foloseşte expresia ἐτεῇ („conform realităţii", „adevărului"), cuvânt derivat de la adjectivul „real" (ἐτεός), pe care-l echivalează cu „adevărat", formând un termen nou[1]. Iată acum care ar fi concepţia generală a doctrinei lui: el consideră că pentru oameni albul şi negrul reprezintă ceva real, tot aşa şi dulcele şi amarul şi toate celelalte de acelaşi fel; în sine însă toate sunt numai „ceva" sau „non-ceva". Toţi atomii fiind corpuri foarte mici, nu au nici un fel de însuşiri sensibile, iar vidul este un spaţiu gol în care aceste corpuri sunt purtate (se mişcă) fără excepţie în sus şi în jos, în eternitate, fie că se agregă în diferite moduri unele cu altele, fie că se izbesc şi sunt proiectate departe unele de altele. Aşa înţelege [Democrit] despărţirea şi reunirea din nou a atomilor, la voia

---

[1] *Nomo* poate fi redat prin "convenţional", adică ceea ce este valabil pentru noi *toţi*, convenind astfel, deoarece sensibilitatea noastră ne prezintă *astfel* lucrurile. *Etee* se referă la ceea ce este « real » sau « adevărat », adică la adevărata natură a lucrurilor, cea atomară, indiferentă la limitele (sau specificitatea) sensibilităţii noastre, incapabilă de a avea acces la ea. (V. Adelina Piatkowski, nota 306 la Democrit, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. cit., p. 583. Se face trimitere şi la Ion Banu, *Νόμῳ şi ἐτεῇ la Democrit*, în „Revista de filosofie", nr. 6/1981).

acestor întâlniri şi de aici, crede el, se formează toate agregatele de atomi şi corpurile noastre, şi modificările (afecţiunile, παθήματα) lor, şi capacitatea noastră de a percepe prin simţuri. Lipsite de modificări (ἀπαθῆ) sunt considerate de atomişti numai corpurile primordiale...

În nici un caz ele nu sunt supuse acelor schimbări la care toţi oamenii sunt încredinţaţi că ar putea fi, în urma propriei lor experienţe senzoriale. Prin urmare, după câte spun ei, nici unul din corpurile primordiale nu se încălzeşte şi nici nu se răceşte, şi în acelaşi fel nici nu se usucă, nici nu trage umiditate, cu atât mai puţin nu se albeşte sau se înnegreşte, nici nu îşi însuşeşte, în general, vreo nouă calitate în conformitate cu vreo schimbare oarecare.»

B 9. SEXTUS, *Adv. math.* «Adevărat în cele ce există în realitate () sunt numai atomii şi vidul; prin opinie **recunoaştem dulcele, prin opinie amarul, prin opinie caldul, prin opinie recele, prin opinie culoarea.** În *etee* (ἐτεῇ) **există numai atomii şi vidul**

6. Democrit. Necesitatea.

A 39. PSEUDO-PLUTARCH, *Stromatis.* «Democrit din Abdera considera totul ca infinit, deoarece în nici un caz acest tot nu este creat de cineva. Apoi, el numeşte totul neschimbător şi explică în termeni ritoşi cum este alcătuit întreg Universul. Nu există nici un element primordial care să fi cauzat cele apărute acum. Mai presus de toate, cele ce s-au întâmplat, se întâmplă şi se vor întâmpla sunt din totdeauna, dinainte hotărâte, [în virtutea] Necesităţii (τῇ ἀνάγκῃ).»

A 66. Aristotel, *De gen. Animal.* «Democrit, care se fereşte să vorbească despre cauza finală, le raportează pe toate, câte joacă un rol în natură, la necesitate.»

AET. *I.* «Parmenides şi Democrit afirmă că totul se întâmplă prin necesitate şi că aceasta este soarta, justiţia şi providenţa, creatoarea lumii.»

7. Democrit. Sufletul şi cunoaşterea; senzaţia şi reprezentarea.

A 72. SEXTUS X. «Pe cât se pare, trebuie să raportăm la filosofii naturii (*Physikoi*), adepţi ai doctrinei lui Epicur şi Democrit această concepţie despre timp: **este o reprezentare** (φάντασμα), **întocmai ca ziua şi noaptea.**

A 77. PLUTARCH, *Quest. Conv.* «**Mulajele pătrund adânc prin pori în corpurile noastre şi, când îşi manifestă prezenţa, produc viziunile din vis.** Ele provin de pretutindeni, părăsind, de pildă, obiectele casnice, hainele, plantele, îndeosebi însă fiinţele vii, datorită **mişcărilor violente ale aerului şi căldurii.** Mulajele nu posedă numai în forma lor asemănări izbitoare cu acel corp din care s-au desprins (...), ci preiau câte ceva (unele reflexe) şi din mişcările

sufletului, din hotărârile fiecărui om, mai mult chiar, preiau câte ceva şi din trăsăturile de caracter, şi din pasiuni; aşa că, ducându-le cu sine, se precipită odată cu ele (asupra celor care dorm) şi încep să vorbească, ca fiinţe care posedă viaţă, să împărtăşească receptorilor (care dorm) părerile, consideraţiile şi dorinţele acelora de la care provin, în cazul că păstrează în actul pătrunderii lor fidelitate în reflectarea integrală şi puternică a imaginilor. Lucrul acesta se petrece mai ales atunci când mişcarea lor se desfăşoară lin şi repede prin aerul liniştit. Dimpotrivă, toamna, anotimp în care pomii îşi pierd frunzele, atmosfera prezentând multe variaţii şi asprimi, stânjeneşte şi adesea întoarce din drum mulajele, făcând ca ceva din conturul lor să se piardă, să slăbească până aproape de dispariţie, deoarece acesta începe să se şteargă prin încetineala mişcării, întocmai cum invers, „mulajele" care ţâşnesc din persoane înfuriate şi înflăcărate, în care se îngrămădesc până la refuz, călătoresc repede prin aer şi dau imagini (εικόνες) clare şi pline de semnificaţii.»

A 78. HERMIPPOS, *De astrol.* «...Democrit care, numind pe daimoni mulaje, spune: **plin de ele este văzduhul.»**

A 102. AETIUS IV. «Democrit numeşte sufletul o unire din acele elemente de foc pe care nu le putem cunoaşte decât pe cale raţională şi care au o configuraţie sferică; substanţa lor este focul, ceea ce ar însemna că sufletul este de natură corporală.»

A 103. MACROBIUS, *In somn. Scip.* «Democrit susţine că sufletul nu este altceva decât un suflu difuzat în corp de către atomi, de o mobilitate atât de mare încât sunt capabili să străbată întregul corp.»

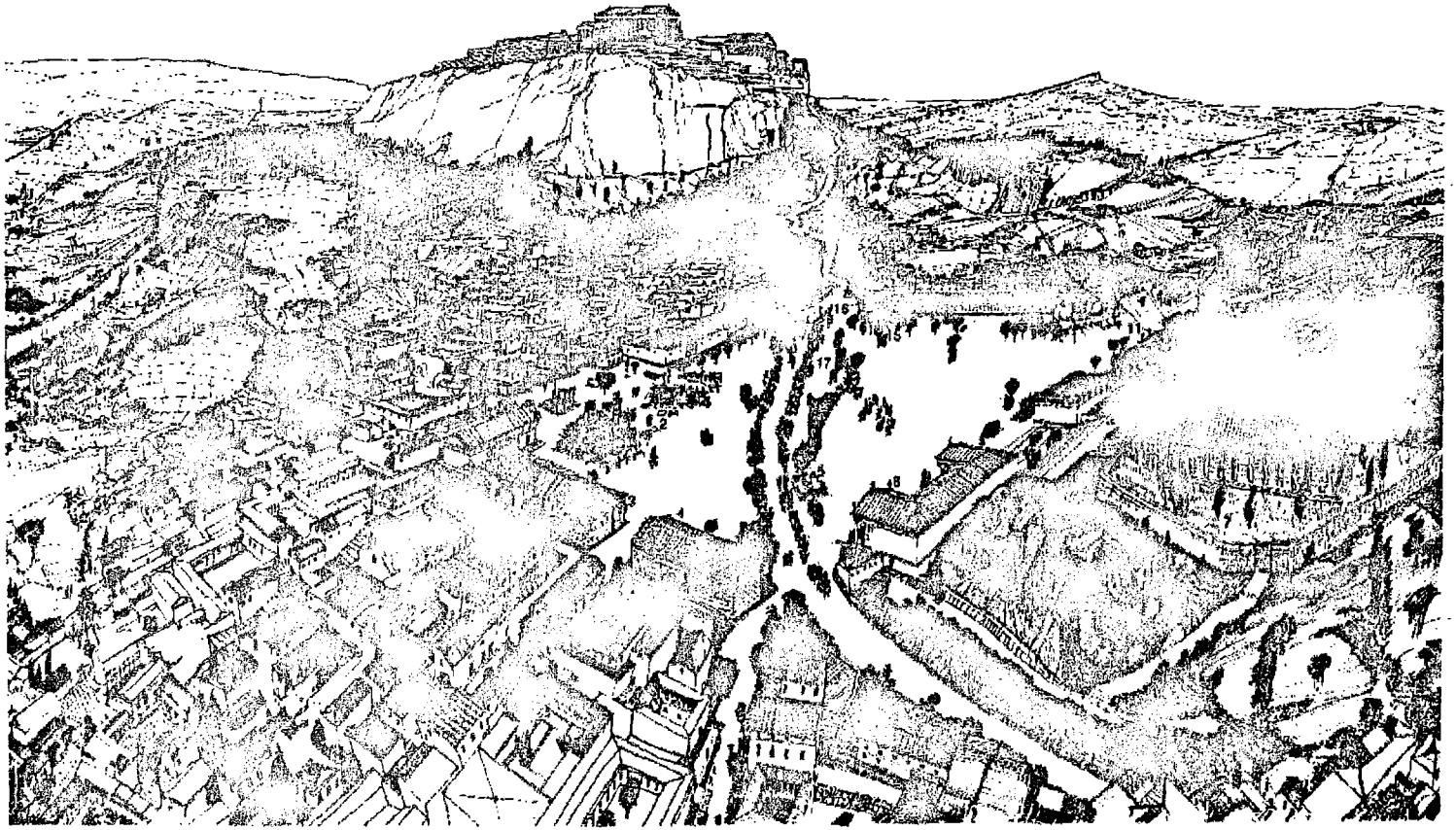
A 104a. Aristotel, *De anima.* «Democrit spune că întreg corpul este mişcat de suflet... în cazul însă că admitem prezenţa sufletului în orice corp sensibil, atunci ar fi necesar să admitem că în el se găsesc de fapt două corpuri, dacă suntem de acord că sufletul este un corp.»

A 106. PSEUDO-Aristotel, *Despre respiraţie.* «Spune însă că sufletul şi caldul ar fi unul şi acelaşi lucru, şi anume configuraţii (atomi) primordiale sferoide. Atunci când acestea sunt presate laolaltă de mediul înconjurător care le împinge spre exterior, atunci inspiraţia – afirmă Democrit – le vine în ajutor. Căci în atmosferă se află o mare mulţime de asemenea sferoizi pe care el îi numeşte gândire (νοῦς) şi suflet (ψυχή). Dacă deci omul inspiră şi prin aceasta atrage aerul în piept, aceşti corpi sferoizi pătrund odată cu aerul şi astfel, prin acţiunea lor de a contracara expiraţia, opreşte sufletul care se găseşte în vieţuitoare să scape în afară. ...

... Căci moartea nu-i nimic altceva decât procesul de părăsire a corpului de către aceşti corpi sferoizi în urma presiunii exercitată asupra lor de mediul înconjurător. Cauza însă, datorită căreia absolut

toate ființele vii trebuie să moară – nu așa, la voia întâmplării, ci în mod natural, de bătrânețe, sau nu de moarte bună, prin accident, ei bine, această cauză Democrit nu o expune.»

A 111. SEXTUS VII. «După Democrit, există trei criterii ale cunoașterii: 1. pentru abordarea fenomenelor inaccesibile simțurilor, perceperea; 2. pentru cercetare, conceptele...; 3. pentru a stabili ce trebuie acceptat și ce nu, registrul afectelor (τὰ πάθη). Căci trebuie să alegem ceea ce corespunde înclinației noastre și să respingem ceea ce ne repugnă.»



Atena antică (sec. 5 î. Chr., reconstituire)

Glosar de termeni

aera (ἀέρα): aerul
agathon (ἀγαθόν): binele
aisthêsis (αἴσθησις): senzaţie
aistheta somata (αἰσθητὰ σώματα): corpurile sensibile
aitia (αιτία): cauza, suport material al unităţii (la pitagoreici).
akrasia (ἀκρασία): slăbiciune sau inconsistenţă morală; inabilitatea de a face sau urmări binele atunci când acesta este cunoscut
alêthia (ἀλήθεια): adevărul.
alloiôsis (ἄλλοίωσις): alterare, schimbare
aoriston duas (ἀόριστον δυάς): doimea nedefinită (la Pitagoreici).
apeiron (ἄπειρον): nelimitataul, cel fără margini
archai (ἀρχαί): originarii, arhetipurile
archê (ἀρχή): origine; început, obârşie.
arithmos (ἀριθμός): numărul
aretê (ἀρετη): virtute; excelenţă
atomos (ἄτομος): indivizibil

chôrismos (χωρισμός): separaţie
chreôn (χρεών): necesitatea (la Anaximandru)

daimôn (δαίμων): iniţial "zeitate", utilizat ulterior pentru a ddesemna o fiinţă divină inferioară zeilor; mai semnifică şi puterea de a administra destinul sau soarta oamenilor. Socrate numea "daimon" vocea lăuntrică ce îi dicta abţinerea de la anumite acţiuni.
dêmiourgos (δημιουργός): creator, autor. Termenul pentru *Demiurg* în dialogul ***Timaios*** de Platon
diairesis (διαίρεσις): diviziunea genului în specii;
diakrisis (διάκρισις) descompunerea (la Empedocle)
dianoêtikon, to (τὸ διανοητικόν): intelectul
dianoia (διάνοια): gândire; facultatea intelectivă, înţelegerea.
dianoia praktikê (διάνοια πρακτικέ): gândire sau raţiune practică.
dike (δίκη) dreptate
doxa (δόξα): opinie, credinţă
doxasta (δόξαστά): obiectele opiniei
dynamis (δύναμις): putere, capacitate, potenţă; opus lui *energeia*.

egkrateia (ἐγκράτεια): autodeterminare
eidôlon (εἴδωλον): imagine
eidos (εἶδος): formă sau configuraţie; (pl. εἴδη); termen platonic pentru obiectele cunoaşterii (ἰδέα); la Aristotel, acel aspect al individualului care indică ceea ce este substanţa
eikasia (εἰκασία): la Platon, opinia bazată pe imagini sau asemănări
eikones (εἰκόνες): imagini sau asemănări; *similitudini*
ekpurôsis (ἐκπύρωσις) conflagraţie, focul final care va mistui toate lucrurile (mai ales în filosofia stoică)
empsychon (ἔμψυχον) însufleţit
energeia (ἐνέργεια): actualitate, opusă lui *dynamis*; act.
entelecheia (ἐντελέχεια): actualizare, realitate deplină, realizare.
eon (τὸ ἐὸν): fiinţa (la Parmenide).
epipeda schemata (ἐπιπεδα σχήματα) figurile plane
epistêmê (ἐπιστήμη): cunoaştere sistematică.
epistêmonikon, to (τὸ ἐπιστημονικόν): facultatea cunoaşterii
epithumêtikon, to (τὸ ἐπιθυμητικόν): partea apetentă a sufletului, în psihologia platonică.
eudaimonia (εὐδαιμονία): fericire, cf. **makarios**

ftora (φθόρα) pieirea

gen (γῆν) pământul
genesis (γένεσίς) naştere, generare
grammas (γραμμάς) liniile

hêgemonikon, to (ἡγεμονικόν): partea superioară (cu autoritate) a sufletului, dar şi principiul suprem al universului (în filosofia stzoică).
henas (ἑνάς) unitate (μόνας)
hen panta (ἓν πάντα) toate sunt Una (la Heraclit)
homoiôma (ὁμοίωμα): asemănare, similitudine.
homoiomeres, to (τὸ ὁμοιομερές) *homoiomerii*, părţi asemănătoare (termen utilizat de Aristotel pentru a denumi *elementele* sau *spermata* la Anaxagora).
horata, ta (τὰ ὁρατά): cele vizibile.
hubris (ὕβρις) încălcare a echilibrului moral, violenţă născută din mândrie.
hulê (ὕλη): materia, principiu al individuaţiei în filosofia aristotelică.
hupokeimenon, to (τὸ ὑποκείμενον): substrat.

ideai (ἰδέα): idee (pl. ἰδέαι), termen platonic pentru obiectele cunoaşterii (=εἶδος)

kalon (καλόν) frumuseţe.
katêgoria (κατηγορία) categorie la Aristotel.
kinêsis (κίνησις): mişcare
koinai ennoiai (κοιναὶ ἔννοιαι): idei generale.
kosmos (κόσμος) ordinea, în sensul de ordine cosmică, de unde „cosmos".
kronos (χρῶνος) timpul

lethe (λήθη): uitarea.
logoi spermatikoi (λόγοι σπερματικόί): principii generative, în filosofia stoică şi neoplatonică.
logos (λόγος): raţiune, vorbire cu sens, lege, regulă, explicaţie etc. Termenul a dobândit utilizare filosofică o dată cu gândirea lui Heraclit.
logistikon, to (τὸ λογιστικόν): partea raţional-discursivă a sufletului, în filosofia lui Platon şi a lui Aristotel. Identificat de Aristotel cu raţiunea practică, în sensul în care raţiunea calculatorie sau judecata determină mijloacele eficiente pentru realizarea unor scopuri dorite.

makarios (μακάριος): fericire supremă, cf. **eudaimonia.**
mathêmatika (μαθηματικά): obiecte matematice.
mathetai (μαθηταί) elevi, învăţăcei.
megalopsychia (μεγαλοψυχια): lit. „mărime a sufletului", tradus în latină prin *magnanimitas.* Termen aristotelic desemnând cea mai înaltă virtute morală.
metechô (μετέχω) a participa, a împărtăşi. Termenul prin care Platon desemnează relaţia dintre idei sau forme şi lucrurile sensibile.
methexis (μέθεξις): participare.
mimêma (μιμήμα) imitaţia.
mimêsis (μίμησις): imitaţie; termenul platonic pentru participare, relaţia dintre lucrurile sensibile şi idei (=μέθεξις, μετέχω)
mixis (μίξις): amestecul (elementelor, la Empedocle).
monas (μονάς) Unitatea; (=ἑνάς)

noeron (νοερόν) înzestrat cu raţiune
noêsis (νόησις) inteligenţă, intelecţie; facultatea intelectivă.

noêta (νοητά): obiecte ale gândirii.
nous (νοῦς) minte, raţiune, intelect.
nous theôrêtikos (νοῦς θεωρητικός) raţiunea teoretică.

ontôn (τῶν ὄντων): lucruri, realităţi (la Anaximandru: Fiinţa în general, ca fiinţă multiplă.)
orektikon, to (τὸ ὀρεκτικόν) poftele.
ousia (οὐσία) substanţa, ceea ce este real. La Aristotel: πρῶται οὐσίαι = substanţele prime (individuale), δεύτεραι οὐσίαι = substanţele secunde (specii, genuri).

peras (πέρας): sfârşit, limită, îngrădire.
phantasia (φαντασία) imagini ale senzaţiei sau imaginaţiei.
phantasia katalêptikê (φαντασία καταληπτική) imagini clare, distincte, deci certe, în filosofia stoică.
phora (φορά) mişcarea pasivă, cea în care agentul este diferit de cel mişcat.
phrenes (φρενές) mintea
phronêsis (φρόνησις) înţelepciune practică
phusis (φύσις) natură
pistis (πίστις) credinţă, încredinţare, sursă a opiniei neîntemeiate.
pneuma (πνεῦμα) spirit sau suflet, în sensul cel mai general de „suflare".
poioun, to (τὸ ποιοῦν): agent, în filosofia aristotelică (utilizat în sintagma **nous poiêtikos**); la Stoici, principiu cosmologic activ sau creator.
preadicamenta: echivalentul latin pentru **katégoria.**
proairesis (προαίρεσις) alegere, şi cu sensul de alegere morală.
prototypa (πρωτότυπα) prototipuri, arhetipuri, idei.
psuchê (ψυχή) suflet, principiu al mişcării, creşterii şi schimbării în organismele vii.
pyr (πῦρ) focul

ratio: lechivalentul latin pentru **logos.**

semeia (τὰ σημεῖα) punctele (la pitagoreici)
sfairoeiden (σφαιροειδῆ) sferic
(ho) skoteinos (ὁ σκοτεινός): „obscurul", poreclă pentru Heraclit.
sôma (σῶμα) corp, trup.
sophia (σοφία) înţelepciune.
sophon (σοφόν): înţelept.

spiritus: spirit (în limba latină).
sterea schemata (στερεὰ σχήματα) figurile solide
sterêsis (στέρησις) negaţie, privaţiune.
substantia (pl. ***-ae***) substanţă, echivalentul latin pentru **ousia**.
sumbebêkos, to (τὸ συμβεβηκός): accident. În filosofia aristotelică, atribut contingent al individualului.
summetria (συμμετρία) simetrie, armonie.
synkrisis (σύγκρισις) compunerea (la Empedocle)

technê (τέχνη) artă, meşteşug, termen:pentru preocupările care nu au la bază o cunoaştere sistematică ci o *îndemânare*.
teleon (τέλεον) completitudine, perfecţiune.
telos (τέλος) sfârşit, scop, având şi sensul de desăvârşire a unui proces îndreptat spre un anumit scop; îndeplinire a scopului.
theôria (θεωρία) teorie, gândire speculativă.
theos, ho (ὁ θεός) Zeu; pl. **οἱ θεοί**
thumoeides, to (τὸ θυμοειδές) parta pasională a sufletului în psihologia platonică.

udor (ὕδωρ) apa

zôa (ζῷα) fiinţele vii, însufleţite (sing. **zoon**).

Universul geocentric al lui Ptolemeu (reprezentare medievală)

Tabel sinoptic

600 î.Hr.
Zaratlustra (628-551)
Thales (624-546)
Anaximandru (611-546)
Anaximenes (585-525)
Pythagora (570-500)
Xenofan din Colofon (570-475)
500 î.Hr.
Siddharta Gautama (Buddha) (563-483)
Confucius (551-479)
Heraclit (550-480)
Parmenide (540-470)
Empedocle (492-432)
Zenon din Elea (940-c. 430)
Leucip (450-420)
Protagoras (485-420)
Anaxagora (500-425)
Democrit (460-370)
Socrate (470-399)
400 î.Hr.
Antisthene (445-360)
Zenon din Elea (490–430)
Xenofon (430-360)
Gorgias (483-376)
Platon (427-347)
Speusip (407-339)
Diogene din Sinope (400-325)
Theaitetos (414-369)
Euclid (c. 300)
Aristotel (384-324)
Xenocrate (+c. 314)
Pyrron din Elis (365-275)
300 î.Hr.
Epicur (342-271)
Straton din Lampsacos (m. 269)
Zenon din Citium (334-262)
Timon din Phlius (330-230)
Theofrast (370-288)
Archesilaos (315-240)
200 î.Hr.
Carneades (213-128)
Panaitios din Rhodos (185-109)
100 î.Hr.
Cicero (106-43)
Lucretius (99/94-55/51)
Poseidonios din Apamea (135-51)